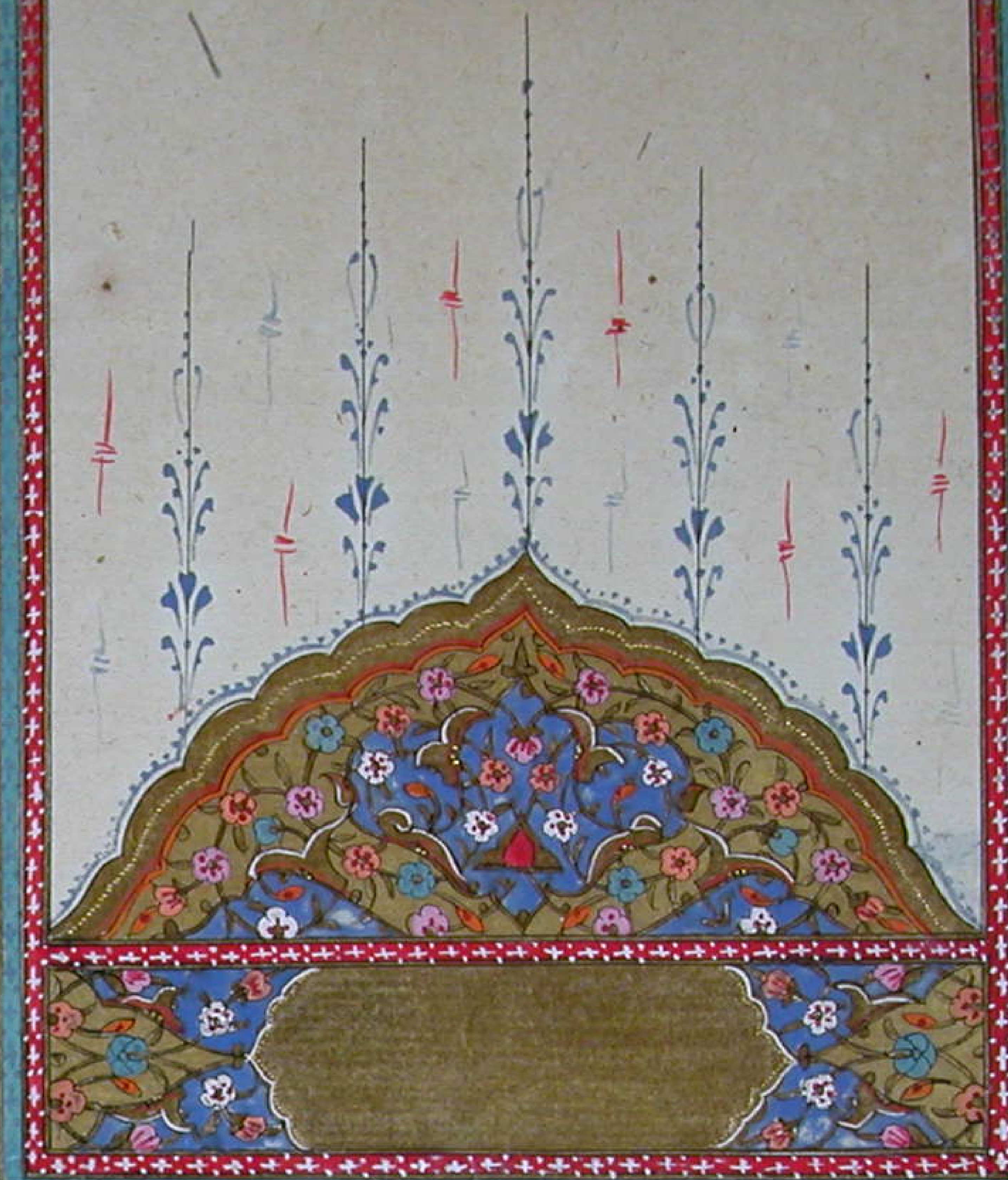






سلك النظام على مختصر المواقف
لابراهيم الحلبي بخط المعلق
سطر ٢٥





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى ايدنا فى مواقف توحيده باقامة الحجج • واطلعنا
على مقاصد تمجيده فجينا بها على اكمل نهج • فاتسقت جواهر
كلامنا منتظمة العقود • وتجلت ابكار افكارنا مائسة
القدود • والصلوة والسلام على متمم دائرة الدين المستقيم
وعلى اله وصحبه حملة عرش الشرع القديم **وبعد** فيقول
الفقير ابرهيم الحلبى الحنفى عامله الله بمزيد لطفه الخفى
لما رأيت مختصر المواقف المسمى بجواهر الكلام للقاضى
عضد الدين • اجمع فى فن الكلام • حيث احتوى على الدليل
والتعليل • ولم يترك من المواقف الا القليل • شرحته
شرحا يظهر اسراره • ويدنى لطالبيه ثماره • ويكشف
عن وجوه خرائده النقاب • ويرفع عن ابواب مخدراته
الحجاب • وسميته سلك النظام لجواهر الكلام •
وجعلته هدية لحضرة من هو مدين المآرب • ومحط

رجال الامانى والمطالب • اصفى التدبير والحجا • حاتم
الآمال والرجا • نهاره بين عطية يسديها • وقضية
يمضيها • وليله بين توجهات قلبية • توجب تجليات
غيبية • كاسر الاكاسرة • جابر الجبابرة • واسطة
عقد الوزرا • وانسان عين الامرا • قاطع عرق
الشرك • بسيفه البتار • ومفرق شمل الافك
بعامله الخطار • الا • وهو الوزير الاعظم •
صاحب السيف والقلم • منبع الجود والكرم • مولانا
على پاشا • انجز الله تعالى له من امانيه ماشاء •
ولازالت ابرة وجهه باهية الانوار • وروضة
وزارته زاهية الانوار • ما تعاقب الملوان • وكر
الجديدان • امين امين لا ارضى بواحدة • حتى ازيد
عليها الف امينا • وها انا افيض فى المقصود •
متوكلا على الصمد المعبود • خطيبا اذا احتاج
المقام • وموجزا اذا اتضح الكلام • **فاقول** قال المصنف
قدس سره الكريم متيمنا بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى
علم الخط بالقلم لتقيد به العلوم ويعلم به البعيد علم الانسان
ما لم يعلم بخلق القوى ونصب الدلائل وانزال الايات
وصلى الله على نبيه محمد واله وسلم هذه المعانى المرتبة
الموجودة فى الذهن فقط على تقدير تقدم الديباجة
على الرسالة او فيه وفى اللفظ او فيهما وفى الكتابة على تقدير
تقدمها على الديباجة عبر عنها بهذه لتنزيلها منزلة المحسوسة
المشاهدة مبالغة فى كمال تعينها وتميزها اعتناء بشان
الحكم او رمزا الى انها سهلة التناول قريبة المأخذ كالامور
المحسوسة جواهر الكلام استعارها للمعانى او للالفاظ

ايضا وقوله نظمتها فى سلك الاختصار ترشيحان لها
لتسهيل الحفظ والاستظهار اى القراءة عن ظهر القلب
وهذا ناظر الى اللفظ واشارة الى العقل بالملكة والضبط و
الاستحضار وهذا ناظر الى المعنى واشارة الى العقل بالفعل
فمن اراد ان يكون ذا حظ وافر من الصناعة كانه ومن رام
الارتقاء الى ذروتها العليا اعانه وخدمت بها حضرة
من احاط من الكمال بشطريه العلمى والعملى وحاز المجد من طرفيه
الدينى والدنيوى فهو الطود الجبل الاشم المرتفع الذى يناطح
قمة راس الجوزاء ناظر الى المجد الدنيوى والشجرة الطيبة التى
اصلها ثابت وفرعها فى السماء ناظر الى المجد الدينى سلطان
الوزراء فى العالم مستخدم ارباب السيف ناظر الى المجد
الدنيوى والقلم ناظر الى المجد الدينى غياث الدنيا والدين وابن
رشيدهما اى الدنيا والدين محمد المحمود سره وعلنه فى الملأين
الاعلى والاسفل وابن حميدهما اى الملأين لا زالت الافلاك
متابعة لهواه والاقدار مسخرة لرضاه هذا دعاء قد شاع
فى عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة
غير مرضية والله اسئل ان ينفع به انه ولى التوفيق هذا فصل
المقدمات الكلام علم اراد به مطلق الادراك او التصديق
المطلق ليتناول ادراك المخطى فى العقايد ودلائلها فانا
لا نخرجه من علم الكلام يقتدر معه نبه بصيغة الاقتدار
على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة
فان تلك القدرة انما تصاحب دائما هذا العلم دون المنطق الذى
تستفاد منه صور الدلائل وموادها فقط ودون الجدل
الذى يتوسل به الى حفظ او هدم اى وضع يراد اذ ليس فيهما
اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص لهما باثبات العقايد

ودون

ودون النحو اذ لا تترتب عليه تلك القدرة دائما بل لا مدخل له
فى ذلك الترتب العادى اصلا على اثبات العقايد اى ما يقصد
فيه نفس الاعتقاد كقولنا الله عالم دون العمل كقولنا الوتر
واجب الدينية اى المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم
وان كانت خطا لما تقدم بايراد الحجج عليها اشارة الى المقتضى
ودفع الشبه عنها اشارة الى انتفاء المانع وموضوعه المعلوم
من حيث يتعلق به ذلك اى اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا
كاثبات القدم للصانع او بعيدا كتركب الاجسام من الجواهر
الفردة وقال الارموى موضوعه ذات الله تعالى وطائفة منهم
الغزالى الموجود من حيث هو والعلم صفة قائمة بمحل متعلقة
بشئ توجب تلك الصفة لموصوفها تمييزا خرج به ما عدا
الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية
كالسواد فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع
والاسود ممتاز عن الجبان والابيض بالشجاعة والسواد
ولا توجب لها تمييزا بخلاف الادراكات فانها توجبها بين
المعانى خرج به ادراك الحواس الظاهرة ومن جعله علما
كالاشعرى اسقطه لكنه يخالف العرف واللغة فان البهائم
ليست من ذوى العلم فيهما لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق
التمييز نقيض ذلك التمييز وبه خرج الظن والشك والوهم
والجهل المركب والتقليد لاحتمال الثلثة الاول النقيض فى
الحال والاخيرين فى المال وقيل اى وقال الرازى العلم اعتقاد
جازم خرج به الظن والشك والوهم مطابق خرج به الجهل
المركب لموجب ضرورة او دليل خرج به التقليد وقال الحكماء
العلم حصول صورة الشئ كليا كان او جزئيا معدوما او موجودا
فى العقل اى عنده ليتناول ادراك الجزئيات ومن قال وهو

الرازى تصور ماهية العلم بالكنه ضرورى اذ كل احد يعلم وجوده
اى انه موجود ضرورة اى بلا نظر واكتساب وهذا علم خاص لتعلقه
بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق
على العلم بالكل والسابق على الضرورى اولى بان يكون ضروريا
واذ به اى بالعلم يعرف غيره فلو عرف بغيره دار لم يفرق بين حصوله
اى حصول العلم فى النفس ووجوده فيها بالوجود الاصلى وبين
تصوره اى وجود العلم فى النفس بالوجود الظلى ففى الشبهة الاولى
تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم بالنفس كانت ماهية
العلم حاصلة بالضرورة فى ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى
كون تلك الماهية متصورة وفى الشبهة الثانية تخيل ان تصور
ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير و
لاشك انه متوقف على حصول ماهيته فى ضمنه قائمة بالذهن
وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الاخر واذا ظهر
الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم فى النفس على وجهين احدهما
ان ترتسم فيها بنفسها فى ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس
تصورها ولا مستلزما له والثانى ان ترتسم فيها بمثالها وصورتها
وهذا هو تصورها لا حصولها اضمحلت الشبهتان وقول
الامام اى امام الحرمين والغزالى انه ليس ضروريا ولكن يعسر
تحديده فهو انما يعرف على وجه السهولة بقسمة كان يقال الاعتقاد
اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق
والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد
جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وتميز عن الظن و
اخواته بالقيود او مثال كان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه
لادراك الباصرة بعيد فانهما ان افادا تميز ماهية العلم عما عداها
صلحا معرفا وحدا لها اذ لا نعنى بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل

بهما معرفة وفيه ان مقتضى كلام الغزالى فى المستصفى ان
المتعسر هو الحد الحقيقى وهو اى العلم بلا حكم اى ايقاع للنسبة
او انتزاع لها تصور سواء كان مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان
او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كاضرب
او خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت فى زيد قائم ومعه
تصديق المتبادر من المعية ان التصديق هو الادراك المقارن
للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب
الاوائل ولا المجموع كما اختاره الرازى وكلاهما اى كل واحد
من التصور والتصديق بعضه ضرورى وهو ما تحصيله
غير مقدور للمخلوق وبعضه كسبى يقابله اى الضرورى
فهو ما تحصيله مقدور له وهو اى الكسبى النظرى اى ما تضمنه
النظر الصحيح لم يقل ما يوجبه اذ ليس مذهبنا بل حصوله
عقيبه بطريق العادة عندنا ولا ما يحصل عقيبه اذ يدخل
ما يحصل من الضروريات عقب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث
به من الالم واللذة وقيل الكسبى اعم من النظرى لجواز الكسب
بالتصفية والالهام لكنه يساويه عادة اذ هما من الخوارق
وقيل اى قال الرازى وغيره الكل اى كل التصور وكل التصديق
ضرورى فمن سلم توقفه اى توقف بعض كل منهما على النظر
من غير تاثير لقدرتنا فى حصول شئ منه فمنازع فى التسمية
وغيره وهو من لا يسلم توقفه على النظر ان اراد عدم وقوعه بالنظر
وجوبا وانما يقع به عادة او اراد عدم وقوعه بقدرتنا على وجه
التاثير فراينا اى فذلك راينا والا بان اراد عدم التوقف اصلا
فمكابر لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف
على نظره فيها وقيل اى قال الرازى الضرورى هو التصور
لانه اما معلوم فلا يطلب لامتناع تحصيل الحاصل او مجهول

عنه فلا يطلب ايضا لامتناع توجه النفس نحوه ومنع الحصر
بل يجوز ان يعلم من وجه ويجهل من وجه اخر ولما ورد عليه
ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اجاب عنه بقوله والاخر
ليس مجهولا مطلقا فان المجهول مطلقا ما لم تتصور ذاته ولا
شئ مما صدق عليه وهذا قد تصور شئ يصدق عليه وهو الوجه
المعلوم ولان تعريفه اما بجميع اجزائه وهو نفسه فيستلزم
معرفته قبل معرفته وهو محال او ببعض من اجزائه وانه لا يعرف
الا بمعرفة جميع الاجزاء فيعرف ذلك البعض نفسه وقد تقدم
بطلانه ويعرف الخارج وسيبطل او بالخارج وهو يتوقف
على العلم باختصاصه اى اختصاص الخارج بالمعرف وفيه
اى في العلم بالاختصاص معرفته اى معرفة المعرف وانه دور
وفيه ايضا معرفة ما عداه اى المعرف مفصلا وهو محال
لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا ورد الشق
الاول بان جميع الاجزاء اذا استحضرت مرتبة مقيدا بعضها
ببعض فهى الماهية والتصور الواحد المتعلق بمجموعها هو
تصور الماهية واما المعرف فهو تصورات الاجزا فلا يلزم
كون الحد نفس المحدود كما في الاعيان اى كما في المركبات الخارجية
فان كل جزء منها مقوم لها ومجموع الاجزاء نفسها ولا يلزم
من تقدم كل واحد من اجزاء الماهية عليها تقدمه اى الجميع
عليها فان الكل المجموعى وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام
فان كل انسان تسعه هذه الدار التى لا تسع كلهم وكل العسكر
يهزم العدو الذى لا يهزمه كل واحد منهم ورد الشق الثانى
بان الجزء قد يعرف بديهة ان كان بديهيا او بمعرف اخر ان
كان نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه
لنفسه ورد الشق الثالث بان الخارج على تقدير تعريفه

الماهية يجب اختصاصه بها فان الخارج اذا كان لازما لها
مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره
الى تصورها صلح ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور لا
العلم به اى بذلك الاختصاص فانه ليس شرطا في ذلك
الانتقال المترتب على الاختصاص والعلاقة وهو اى العلم
بالاختصاص ان سلم وجوبه يتوقف على تصوره بوجه ما
لا على تصوره الحاصل بتعريف الخارج اياه فلا دور ويتوقف
على تصور ما عداه باعتبار شامل لا مفصلا وهو ممكن كعلمنا
باختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه من الاحياز
التى لا تحصى ولا يحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل
لها وقيل اى قال الجاحظ ومن تابعه الضرورى ما اعتقاده
لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به
كاثبات الصانع وصفاته لئلا يلزم تكليف الغافل فان
من لا يعلم اثبات الصانع ونحوه لا يعلم التكليف قطعا
لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف كان غافلا
وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الواجب في كون
الشخص مكلفا تعقله اى تصور التكليف فلا يكون الصبى
او المجنون مكلفا لا اعتقاده اى التصديق بانه مكلف والا
لزم الدور لان العلم بوقوع التكليف يتوقف على وقوعه فلو
توقف وقوعه على العلم به لزم الدور وقال بعض الجهمية
التابعين لجهم بن صفوان الترمذى رئيس الجبرية الكل
نظرى سواء كان تصورا او تصديقا يلزم اعتقاده اولا
للخلق فان النفس خالية عنه في مبدأ الفطرة ثم تحصل العلوم
بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة
والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد

بالنظرى والجواب ان الضرورى قد تخلو عنه النفس فيما اذا
لم يخلقه الله تعالى فى العبد ثم يخلقه فيه فيعلمه اضطرارا واجيب
ايضا بانه لا توجب القدرة من العبد ولا النظر منه ذلك العلم
عادة فكان ضروريا اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة
وايضا على تقدير كون الكل نظريا يلزمهم فى الاستدلال على مطلوب
الدور ان انعطفت سلسلة الاحتياج على مبدئها او يلزمهم
التسلسل ان ذهبت الى غير النهاية واعلم ان هذين الجوابين
انما يتمان نظرا الى مجرد دعويهم فان المتبادر منها ان مرادهم
بالنظرى ما يتوقف على النظر واما على ما اقتضيه دليلهم من
ان مرادهم بالنظرى ما يحصل بعد ان لم يكن فلا ثم انكر قوم
كافلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس الحسيات اراد
بها ما للحس فيه مدخل فتتناول التجربيات والمتواترات ولحكم
الوهم فى المحسوسات والحدسيات والمشاهدات اذ الحس
يغلط كثيرا كغ اى كما فى بياض الثلج فان الحس حاكم به مع ان
الثلج ليس بابيض لانه مركب من اجزاء شفافة لا لون لها وهى
الاجزاء المائية الرشية وكما فى النائم فانه يرى فى نومه ما يجزم
بجزمه فى يقظته ثم يتبين له فى اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا
وكما فى المبرسم اى صاحب البرسام الذى هو مرض دماغى فانه
يتصور صورا لا وجود لها فى الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها
فيصيح خوفا منها وكما فى تشابه الامثال فان الحس لا يميز بينها
فربما جزم بالاستمرار كقول اهل السنة اللون لا يبقى آنين مع
ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر والجواب ان مقتضى
هذه الشبه عدم جزم العقل بمجرد الحس فلا ينافى جزمه ببعض
المحسوسات اذا انضم الى الاحساس امور لا ندرى ما هى ومتى
حصلت وكيف حصلت ويدل على حصولها شهادة بديهة

العقل بصحة جزمه وانتفاء الغلط عنه وانكر قوم البديهيات
اى الاوليات وما فى حكمها من القضايا الفطرية القياس
للقدح فى اجلائها وهو قولنا الشىء اما ان يكون او لا يكون
بوجوه اربعة الاول القدح فيه بتعذر تصور المعدوم الذى
هو مفهوم قولنا لا يكون مع ان الحكم بالشىء فرع عن تصوره
كالحكم عليه وانما تعذر لان كل متصور متميز عن غيره وكل
متميز ثابت فيكون المعدوم ثابتا هذا خلف لا يقال المعدوم
ثابت فى الذهن لانا نقول الكلام فى المعدوم المطلق والجواب
ان المتصور فى هذا التصديق مفهوم المعدوم فهو المتميز و
الثابت فى الذهن ولا استحالة فيه وانما المستحيل ان يكون
ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا والثانى القدح
فيه بتعذر تميزه اى المعدوم عن الموجود مع ان الحكم بالانفصال
بينهما يستلزم ذلك والا بان تميز فثابت اى كان له حقيقة
ثابتة وكان للعقل سلبها والا انتفى الوجود وسلبها عدم خاص
فقسم من العدم المطلق قسيم له هذا خلف والجواب انه انما
يستلزم تميز مفهوم المعدوم المطلق فيكون لمفهومه حقيقة
ثابتة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم
المطلق وليس فى ذلك كون قسم من الشىء قسيما له وانما يلزم هذا
فى رفع حقيقة العدم ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون عدم المعدوم
المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه
عدم خاص قسما منه والثالث القدح فيه بتعذر الحمل ايجابا
اذ الوجود اما ان يكون غير الموجود وهو يوجب اتحاد الاثنين
او عينه وهو يوجب اللغو فى الحمل وعدم الفائدة والجواب ان
الحمل انما يصح للتغاير مفهوما والاتحاد هوية والرابع القدح
فيه باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم المسماة بالحال

اذ قد اثبتها قوم بلغوا فى الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم فاختل
الحصر والجواب ما ياتى فى بحث الحال من ان الخلف لفظى وان اثبات
الواسطة سفسطة ولان العاديات ككون ماء البحر لم ينقلب
الان عسلا مثلها اى مثل البديهيات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم
مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات وانما قلنا لا اعتماد
عليها لانها تحتمل النقيض باتفاق العقلاء للقادر المختار عند
المتكلمين فانه قدرته عندهم عامة التعلق بالممكنات فلعله جعل
البحر عسلا فى هذا الآن او نقول تحتمل النقيض للشكل الغريب عند
الحكماء فان الحوادث الارضية مستندة عندهم الى الاوضاع
الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله شكل ووضع غريب فلكى لم يقع
مثله او وقع لكنه لا يتكرر الا فى الالوف من السنين لا تفى بضبطها
التواريخ فاقتضى ذلك الامر العجيب والجواب ان احتمال العاديات
للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه محال الذاتى
غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيها للنقيض وذلك لان الاحتمال
الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات فى حد ذاتها والاحتمال
الثانى هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه
فى الحال كما فى الظن او فى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشأه
ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم
استناده الى موجب فان اردتم الاول فمسلم ولا يضر وان
اردتم الثانى فممنوع ولتعارض القواطع فان مزاولة العلوم
العقلية دلت على انه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح
فيهما وما هو الا الجزم بمقدماتهما مع ان احدهما خطأ قطعا والا
اجتمع النقيضان فان قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما دائما
فان ذلك العجز لا يدوم قلنا فعند العجز ولو حينا يجزم بما لا يجوز
الجزم به وانه ينفى الثقة عن احكام البديهة والجواب ان البديهى

مايجزم

ما يجزم به بعد تصور الطرفين فيتوقف على تجريدهما فلعل
فيه خللا لخفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق
الخطأ الى البديهى بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات
التى جردت اطرافها على ما هو حقها ولظهور الخطأ فى الدليل
بعد القطع بصحته ازمنة متطاولة ولتأثير الامزجة والعادات
فى الاعتقادات فقوى القلب يستحسن الايلام وضعيف القلب
يستقبحه ومن مارس مذهبا ونشأ عليه يجزم بصحته وبطلان
ما يخالفه فجاز ان يكون الجزم فى الكل لمزاج او عادة عامين والجواب
انه لا يدل على جواز كون الكل كذلك فان الجزم بكون الكل اعظم
من الجزء ليس مما للامزجة والعادات فيه مدخل قطعا وانكر
السوفسطائية كليهما اى الحسيات والبديهيات ويتشعبون
الى ثلاث طوائف الاولى اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون
وشاكون فى انا شاكون وهلم جرا واليهم اشار بقوله فيلتزمون
الشك ولو فى الشك الثانية العنادية وهم الذين يقولون
ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة ومقاومة
مثلها فى القبول الثالثة العندية وهم الذين يقولون مذهب
كل قوم حق بالقياس اليهم باطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون
كل من طرفى النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس فى نفس
الامر شئ بحق والمناظرة معهم منعها المحققون لانها لافادة
المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم بل الجواب ان يقال لهم
هل تميزون بين الالم واللذة فان حصل منهم التزام لذلك فبها
وان اصروا فالذى يعاملون به التعذيب بالنار الى ان يعترفوا
بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات
او يهلكوا ثم النظر عند ارباب التعاليم القائلين بالتعلم والتعليم
للمجهولات من المعلومات ترتيب امور سواء كانت تصوراتكما

فى المعرف او تصديقات كما فى الحجة معلومة اراد بالعلم هنا
التصور والتصديق اليقينى او مظنونة اراد بالظن ما يقابل
اليقين من التصديقات فيشمل النظر الفاسد ايضا فكان جامعا
للتأدى الى امر اخر واما من لم يقل بالتعلم والتعليم بل جعل النظر
مجرد التوجه الى المطلوب الادراكى بناء على ان المبدأ عام الفيض
فمتى توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا
فى ذلك استعانة بمعلومات سابقة فقد افترقوا فرقتين قيل
النظر تجريد الذهن عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب
فهو عدمى وقيل النظر تحديق العقل نحو المعقولات فهو وجودى
واعلم ان ادراك البصر كما يتوقف على امور ثلثة مولجهة المبصر
وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من
الابصار كذلك ادراك البصيرة يتوقف على ثلثة التوجه الى المطلوب
وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات
التى هى بمنزلة الغشاوة وان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم
وحينئذ نقول لا شبهة فى ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم
اتفق بل لا بد له من معلومات تناسبه ولا شك ايضا فى انه
لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اى وجه كانت بل لا بد
هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها
بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصورى او تصديقى
وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن فى المعلومات
المخزونة عنده متنقلا من معلوم الى اخر حتى يجد المعلومات المناسبة
لذلك المطلوب وهى المسماة بمباديه ثم لا بد ايضا ان يتحرك
فى تلك المبادى ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدى الى ذلك المطلوب
فهناك حركتان مبدأ الاولى منها هو المطلوب المشعور به بلغ
بذلك الوجه الناقص ومنتهيها اخر ما يحصل من تلك المبادى

ومبدأ

ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهيها المطلوب
المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم
والمجهول هى مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة فى
الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذى ذكروه فى تعريفه فهو
لازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر
ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادى ثم منها الى المطالب
ولا خفاء فى ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب و
تجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات
وصحيحه اى النظر وهو ما صحت مادته وصورته يفيد
بالضرورة العلم بحقية النتيجة مطلقا ان كانت المادة قطعية
فان من علم صحة المادة وقطعيتها وصحة ترتيبها ولزوم النتيجة
عنها وان ما لزم عنها حق جزم بان كل نظر كذلك يستلزم العلم
بحقية النتيجة جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين
على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وقيدنا المادة بالقطع
لعدم النزاع فى كون الظنية تفيد الظن وقال السمنية لا يفيده
مطلقا لان كونه مفيدا له اى كان معلوما لكان ضروريا
او نظريا وهما باطلان اما الاول فلان الضرورى لا يختلف
فيه العقلا وهذا مختلف فيه ولانا نجد بينه وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين تفاوتا ونجزم بانه دون ذلك فى
القوة ولا يتصور ذلك الا باحتماله للنقيض ولو بابعد وجه
وانه ينفى بداهته واما الثانى فلانه اثبات للنظر بالنظر وفيه
دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو
معنى الافادة والجواب بطريق الحل انا نختار انه يفيده ضرورة
والضرورى قد يختلف فيه القليل والضروريات قد
تتفاوت لا لاحتمال النقيض بل اما للالف والاستيناس

بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا بخلاف ما نحن فيه او
لتفاوت في تجريد الطرفين او نختار انه يفيده نظرا ولا دور
لان النظر المثبت للنظر من حيث ذاته وسيلة ومتقدم ومعلوم
ومن حيث كونه فردا من افراد النظر مطلوب ومتاخر ومجهول
وبطريق المعارضة ان يقال قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم
ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمنع
اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء لحكم بديهي وان كان نظريا
نفي النظر بالنظر ونفيه به تناقض صريح لان المدعى سالبة
كلية قد اثبت بموجبة جزئية مناقضة اياها خلافا للسمنية متعلق
بقوله يفيد العلم كما اشرنا اليه وكان عليه تقديمه ثم ان السمنية
استدلوا على مطلوبهم بثلث شبه اخرى الاولى ان افادة النظر
للعلم ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه والتالي باطل اذ قد
يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وان كان نظريا
تسلسل والجواب انا نختار انه ضروري لكن ما يظهر خطاؤه
غير المبحث لانه حينئذ لا يكون نظرا صحيحا والكلام فيه او نختار
انه نظري ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئي يكون العلم
بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا الثانية ان المقدمتين
لا يجتمعان في الذهن لانا متى توجهنا الى الحكم امتنع منا في تلك
الحال التوجه الى اخر بالوجدان والجواب انا لا نسلم عدم اجتماع
المقدمتين بل قد تحصل المقدمتان كطرفي الشرطية فانهما
قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن والا امتنع الحكم بينهما باللزوم
والعناد الثالثة النظر لو افاد العلم فمع العلم بعدم المعارض اذ
معه يحصل التوقف وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض
فهو نظري يحتاج الى نظر اخر وهو ايضا محتمل لقيام المعارض
ويتسلسل والجواب انه ينتفي المعارض بمجرده اي النظر ضرورة

فلا تسلسل وخلافا للمهندسين حيث قالوا النظر انما يفيد العلم
في الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة الى الاذهان
متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات لان الحقايق
الالهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور لا بالضرورة وهو
ظاهر ولا بالنظر اما لانه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب
اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب
في الحقايق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق
بها فرع التصور فامتنع ايضا ولان اقرب الاشياء الى الانسان
هويته وانها غير معلومة له اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها
الجزم بشيء من الاقوال المختلفة واذا كان اقرب الاشياء اليه
كذلك فما ظنك بابعدها والجواب عن الاول انها اي الالهيات
تتصور بوجه ما وهو كاف للتصديق اليقيني وعن الثاني ان
الخلاف في هوية الانسان دليل العسر اي عسر معرفتها واما
الامتناع فلا دليل عليه لجواز ان تكون معلومة لصحة بعض تلك
الانظار وفساد باقيها وخلافا للملاحدة في قولهم لا يفيد العلم بمعرفة
تعالى بلا معلم لان الخلاف كثر في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل
كافيا لما كان كذلك ولان الناس محتاجون الى معلم في العلوم الضعيفة
التي يكفي فيها الظن فما بالك بالبعيدة عن الحس والطبع والجواب
عن الاول ان الاختلاف الواقع في المعرفة لفساد بعض الانظار
وكلامنا في النظر الصحيح وعن الثاني ان الاحتياج في العلوم الضعيفة
بمعنى العسر لا بمعنى الامتناع واعلم ان القائلين بافادة النظر
العلم اختلفوا في كيفية تلك الافادة على خمسة اقوال فقال الشيخ
الاشعري وبعض اصحابه يفيده عادة بناء على استناد جميع الممكنات
اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون بعضها واسطة في ايجاد بعض
ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله بمحض القدرة

القديمة من غير ان تتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين وملاحظة
وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وقال الحكماء يفيده
اعدادا فان المبدأ الذى تستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا وهو العقل الفعال والواجب
تعالى بتوسط سلسلة العقول موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض
منه على استعداد خاص يستدعيه والاختلاف فى الفيض انما هو بحسب اختلاف
استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا ولزوما عقليا
وقال المعتزلة يفيده توليدا ومعنى التوليد عندهم ان يوجب فعل لفاعله
فعلا اخر كحركة اليد لحركة المفتاح والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته ويتولد
منه فعل اخر هو العلم بالمنظور فيه لا تذكره لا يولد تذكر النظر العلم عندهم
فقاس اصحابنا ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى
استلزام العلم بالمنظور فيه واجاب المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد
التذكر لعلة فارقة لا توجد فى ابتداء النظر هى عدم مقدورية التذكر فانه
يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فالقياس الفقهى الذى ذكرتموه
وهم لان العلة غير مشتركة وقيل واختاره الرازى وصرح الغزالى بانه
مذهب اكثر اصحابنا منهم الباقلانى وامام الحرمين العلم الحاصل عقب
النظر واجب لازم حصوله عقبه عقلا غير متولد منه كما تقوله المعتزلة
ولا حاصل بطريق الايجاب كما تقوله الحكماء اما وجوبه عقلا فلانا نعلم
بالضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم ان العالم
حادث واما انه غير متولد ولا حاصل بطريق الايجاب فلاستناد جميع الممكنات
اليه تعالى ابتداء فيكون العلم عقب النظر واقعا بقدرته تعالى وهذا المذهب لا يصح
فان الاصول من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا
وانه لا يجب عنه شئ كما هو مذهب الحكماء ولا عليه كما هو مذهب المعتزلة تنفيه واجاب فى
المقاصد بان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر اخر
كالنظر لا ينافى كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه
لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر

لوجود

لوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط
وان جواز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو
ايضا مقدور وهذا كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة
العبد وانما المنافى له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه
اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن
تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود
الجوهر الى غير ذلك وشرطه اى شرط التمكن من النظر عدم العلم بالمطلوب من حيث
هو مطلوب لامتناع طلب العلم مع حصوله واما العلم بالمطلوب لا من حيث هو
مطلوب بل من وجه اخر فلا بد منه ليمكن طلبه وشرطه ايضا عدم الجهل المركب
بالمطلوب لامتناع الطلب مع جزمه بكونه عالما فيمكن مع الشك والظن والوهم
والجهل البسيط والتقليد واعترض بانا نستدل على مطلوب واحد بادلة
متعددة فكيف يكون عدم العلم به شرطا مع حصوله بالاولى واجيب بان
فى الدليل الثانى وما بعده يطلب وجه دلالته لا العلم بالمنظور فيه وذلك
الوجه غير معلوم فلا يلزم طلب الحاصل والنظر فى معرفة الله تعالى لاجل
تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالى فواجبة
باجماع الامة فعندنا يجب سمعا لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا وعند المعتزلة يجب عقلا والا بان وجب شرعا لزم افحام الانبياء
وعجزوا عن اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين
يأمره النبى بالنظر فى المعجزة لا انظر ما لم يجب النظر على ولا يجب
النظر على ما لم يثبت الشرع عندى ولا يثبت الشرع عندى ما لم
انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر وثبوت الشرع على الاخر
وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبى على رفعه وهو معنى
الافحام وهو اى ما ذكره المعتزلة من لزوم افحام الانبياء يجاب
عنه بوجهين الاول النقض بان ما ذكروه مشترك بين الوجوب
الشرعى والعقلى اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول

المكلف لا انظر مالم يجب ولا يجب مالم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر
ووجوبه على الاخر فما هو جوابهم فهو جوابنا الثاني الحل وهو ان قوله لا يجب النظر
على مالم يثبت الشرع عندي انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب
والحال ان الوجوب لا يتوقف على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب
فلو توقف الوجوب على العلم به لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الغافل
بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع فيها والشرع فيها
والشرع ثابت فيها علم المكلف ثبوته ام لا نظر فيه ام لا وكذلك الوجوب ولا يلزم
من هذا تكليف الغافل لانه من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر
وبهذا الحل يندفع الاشكال عن المعتزلة ايضا فيقال قولك لا يجب النظر
على مالم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم
المكلف بالوجوب والنظر فيه ولا يلتفت الى قول بعض الظاهرية انه اي
النظر ليس واجبا لوجوه ثلثة الاول انه بدعة اذ لم ينقل عن النبي صلى
الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم الاشتغال به وكل بدعة رد لقوله
صلى الله عليه وسلم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد والثاني
المعارضة بانه قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الجدل حيث قال اذا
ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا لا واجبا
والثالث المعارضة بانه عليه السلام قال عليكم بدين العجايز ولا شك
ان دينهن بطريق التقليد لعدم قدرتهن على النظر فيجب علينا الكف عنه وانما
لم يلتفت اليه لان الجواب عن الاول ان الصحابة كانوا يبحثون عن دلائل
التوحيد والنبوة ويقررونها للمنكرين والقران مملوء منه وعن الثاني
بان النهي محمول على ما اذا كان الجدل تعنتا وعن الثالث بان المراد به
التفويض اليه تعالى فيما قضاه والانقياد له فيما امر به ونهى عنه والنزاع
فاول واجب على المكلف اهو المعرفة اي معرفة الله تعالى كما قال الاكثر
ومنهم الاشعري لانها اصل العقايد الدينية وعليها تتفرع الواجبات
الشرعية او النظر كما هو مذهب جمهور المعتزلة وابي اسحق الاسفرايني

لانه واجب اتفاقا وهو قبلها او اول جزء منه لان وجوب الكل يستلزم
وجوب جميع اجزائه واجزاء النظر تدريجية لا دفعية فاولها وهو اول جزء
من الحركة الاولى اول واجب او القصد اليه اي الى النظر كما ذهب اليه
القاضي وابن فورك وامام الحرمين لتقدمه على النظر لفظي لانه ان اريد
اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة والا فالنظر او القصد اليه
لا الشك وقال ابو هاشم هو اول الواجبات لان القصد الى النظر بلا
سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما يمنعه
الا يرى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان
جزمت بنقيضه كان مانعا وهذا الكلام مردود لان الوجوب اي وجوب
المعرفة مقيد عنده به اي بالشك فلا يكون ايجابها ايجابا له كايجاب
الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل
النصاب والنظر الفاسد مادة نحو كل انسان حجر وكل حجر ناطق او صورة
نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان جسم او مادة او صورة نحو كل
انسان حجر وبعض الحجر جسم لا يتضمن الجهل المركب ولا يستلزمه عند
الجمهور فان النتيجة في الاول كل انسان ناطق وفي الثاني بعض الانسان
جسم وفي الثالث بعض الانسان جسم وهي مطابقة للواقع مع فساد
اشكالها اذ لا وجه دلالة له اي ليس للنظر الفاسد في نفس الامر ما لاجله
يستلزم الجهل المركب بل قد يتفق انتاجه له نحو كل انسان فرس وكل فرس حجر
فانه ينتج كل انسان حجر وهو جهل مركب وهذا الاستدلال طريقة المحققين
واما الاستدلال عليه بانه لو استلزمه لكان نظر المحق في شبهة
المبطل يفيده الجهل وليس كذلك فقد بين فساده حيث قال اما نظر
المحق في الشبهة فكنظر المبطل في الحجة فكما لم يكن نظر المبطل في الحجة
ضعيفا للعلم كذلك نظر المحق في الشبهة لا يفيده الجهل واعترض بان شرط
افادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها
فكذلك لم تفده العلم قلنا وجوب الاعتقاد مشترك اذ شرط افادة

النظر الفاسد الجهل اعتقاد المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها
فلذلك لم تفده الجهل وقيل النظر الفاسد يتضمنه اى الجهل ضرورة
واختاره الرازى لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة
امتنع ان لا يعتقد ان العالم غنى عن العلة وهو جهل وهذا الدليل
يرشد الى ان المختار عنده هو التفصيل كيف والقول بان الفاسد
من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان واجيب عن استدلاله
بان الجهل قد يستفاد من الفاسد على سبيل الاتفاق كما
فى مثاله ولا يطرد كما قدمناه وقيل يستلزمه ان فسد من
المادة لا ان فسد من الصورة وقد علمت الجواب عنه واوجب
ابن سينا فى افادة النظر الصحيح للعلم التفطن للاندراج اى اندراج
الاصغر تحت الاوسط فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر
قد يريها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو الا لذهوله عن الاندراج
فان عنى ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع
المقدمتين معا فى الذهن مرتبتين على ما ينبغى فمسلم لانه لو كان
حصول المبادى وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا فى حصول
المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما
بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات و
ليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادى هيئة مخصوصة
عارضة لها هى صورة للنظر كما مر وان اراد امرا اخر غير اجتماع
المقدمتين منع اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على
هيئة الشكل الاول الى امر اخر والزم الرازى ابن سينا التسلسل
حيث قال العلم بان هذا مندرج فى ذاك تصديق اخر مغاير
للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به كانت مقدمة
اخرى منضمة الى المقدمات الاخر مرتبة معها ويجب ملاحظة
الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل ورد بانه لا يلزم التسلسل

التسلسل اذ ليست ملاحظة الاندراج مقدمة اخرى وانما
هى ملاحظة لنسبة المقدمتين الى النتيجة وهى من قبيل التصور
دون التصديق وفى تغاير العلم بالمدلول والعلم بوجه الدلالة
تردد والحق التغاير بينهما لان المدلول غير وجه الدلالة قطعا
وتغاير المعلومين يدل على تغاير العلمين ثم الطريق ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب اعتبر الامكان لان الطريق لا
يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر
بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان
يتوصل به اليه واراد بالنظر فيه ما يعم النظر فى نفسه والنظر
فى احواله ليتناول المفرد الذى من شانه انه اذا نظر فى
احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا
ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب
وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم توجد مع ترتيبها او اخذت
مع ترتيبها لكن بلا هيئة او اطلق المطلوب ليتناول المطلوب
التصورى والتصديقى اما تصورى وهو المعرف او تصديقى
وهو الدليل قطعيا كان او ظنيا وقد يخص الدليل بالقطعى
كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع ويسمى حينئذ الظنى
كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر امارة وقد يخص الدليل
مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول
كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويقال له برهان انى والعكس
وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول يقال له حينئذ
برهان لمى والدليل باعتبار مقدماته مطلقا قريبة او
بعيدة قسمان فقط الاول عقلى محض لا يتوقف على السمع
اصلا والثانى نقلى اى مركب من العقلى والنقلى لا نقلى محض
فانه غير متصور اذ صدق المخبر الموجب لافادة الدليل

النقلى العلم بالمدلول انّما يثبت بالعقل وهو ان ينظر فى المعجزة
الدالّة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل واما باعتبار
مقدماته القريبة فثلثة اقسام عقلى محض كقولنا العالم متغير
وكلّ متغيّر حادث ونقلى محض كقولنا تارك المأمور به عاص
لقوله تعالى افعصيت امرى وكلّ عاص يستحق العقاب لقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فانّ له نار جهنّم ومركّب منهما
كقولنا هذا تارك المأمور به وكلّ تارك المأمور به عاص لقوله
تعالى افعصيت امرى اذا عرفت هذا فما اى المطلوب الذى
امكن عند العقل اثباته ونفيه كاحوال الآخرة يثبت بالنقل
فقط لانه لما كان غائبا عن العقل والحسّ معا استحال العلم
بوجوده الا من قول الصّادق وما اى المطلوب الذى توقّف
عليه النقل كوجود الصانع والنبوّة فبالعقل فقط اذ لو ثبت
بالنقل لزم الدور والا بان امكن العقل التوصّل اليه ولم يتوقّف
عليه النقل كحدوث العالم فانّ صحّة النقل غير متوقفة عليه
اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان
العالم ثمّ يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثمّ يثبت باخبار الرسّل
حدوث العالم فبهما والدلائل النقّلية قد تفيد القطع فى الشرعيات
وان توقف القطع على الظّنيّات كقرينة مشاهدة او قرينة
متواترة تدلّ على انتفاء الاحتمالات وفى افادتها القطع فى
العقليّات نظر اذ لو وجد معارض عقلىّ قدم لا يمكن العمل
بهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضيهما لاستلزامه
رفعهما ولا تقديم النقل على العقل اذ ابطال الاصل بالفرع
ابطال لهما ولمّا كان المقصود بالبحث احوال الموجود المنقسم
الى الواجب والجوهر والعرض وكان لكلّ واحد منها احوال تخصّه
قد بحث عنها فى بابه كالوجوب الذاتى للواجب وكالتحيّز اصالة

للجوهر وكعدم القياس بالنفس للعرض وكان من الاحوال
ما هو عام للثلثة كالوجود وللاثنين منها كالحدوث للجوهر
والعرض وكالقياس بالنّفس للواجب والجوهر وكعدم التحيّز
اصالة للواجب والعرض افردها ببحث على حدة فقال هذا
مبحث الامور العامّة ولمّا كانت مباحث الامور العامّة
متوقّفة على تقسيم المعلومات الى معروضاتها وكان التقسيم
مختلفا باختلاف مذاهب المتكلّمين الاربعة فى ثبوت المعدوم
وعدم ثبوته وفى ثبوت الحال وعدم ثبوتها شرع فى ذلك
فقال المعلوم اى ما من شانه ان يعلم اما موجود اى لم تحقق
فى الخارج او معدوم اى لا تحقق له فى الخارج وهذا مذهب
اهل الحق واليه رجع امام الحرمين وقيّدنا بالظرف فى الموضعين
لانّهم لا يقولون بالوجود الذهنى وقيل اى قال الباقلانى و
بعض المعتزلة وكذا امام الحرمين اولا المعلوم الغير المتحقق
فى الخارج اصلا معدوم والمتحقق فيه استقلالا موجود
والمتحقق تبعا للموجود فى الخارج حال وهو صفة خرج عنه الذوات
لانها امّا موجودة فى الخارج او معدومة ولا يتصوّر
تحققها تبعا لغيرها لقيامها بنفسها فلا تكون حالا
لموجود خرج به صفة المعدوم فانّها معدومة فلا تكون حالا
لا موجودة خرج به الاعراض فانّها متحقّقة باعتبار ذواتها
فى الخارج وان اشترط فى وجودها قيامها بالغير ولا معدومة
خرج به السلوب التى يتّصف بها الموجود فانها معدومة
وقال اكثر المعتزلة المتحقق فى نفسه ثابت سواء كان موجودا
فى الخارج او معدوما ممكنا وغيره اى غير المتحقق فى نفسه
منفى ويساويه الممتنع والكاين فى الاعيان اى فى الخارج

موجود فهو اى الموجود اخصّ من الثابت وغيره اى غير الموجود
فى الخارج معدوم فهو اى المعدوم اعم من المنفى المساوى للممتنع
وقال بعضهم اى بعض اكثر المعتزلة الكائن تبعا للموجود
فى الخارج حال فيكون الحال الذى هو قسم من الكائن فى الاعيان
ايضا قسما من الثابت للموجود والمعدوم الممكن ايضا وقال
الحكماء ما يصحّ ان يعلم امّا معدوم لا تحقق له بوجه مّا اى لا فى الذهن
ولا فى الخارج او موجود ذهنى متحاز و متميز عن غيره وخرج به
المستحيل ايضا فانه ان كان ذاتا بحقيقة يكون بها هو هو لا بهوية
شخصية يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين لانّ الذهن لا يدرك
الجزئيات عندهم او موجود خارجى ممتاز عن غيره بهوية
ايضا والموجود الخارجى اما واجب لذاته وهو ما لا يقبل العدم
لذاته متعلق بالنفى لاستحالة قبوله العدم لغيره كما لا يقبل
الممتنع الوجود لغيره وقيّدنا الواجب بقولنا لذاته احترازا
عن الواجب لغيره فانّه يقبل العدم لذاته كما يقبل الممتنع لغيره
وقيدنا الواجب بقولنا لذاته احترازا عن الواجب لغيره
فانه يقبل العدم لذاته كما يقبل الممتنع لغيره الوجود لذاته
لامكانهما او ممكنا وهو ما يقبله وانما لم نقيد الممكن بقولنا
لذاته لانه لا يكون الا كذلك والا لانقلب الواجب والمستحيل
لذاتها ممكنا والممكن امّا جوهر وهو ما يوجد لا فى موضوع
اى محل مقوم لما حل فيه سواء لم يوجد فى محل كالجسم
او وجد فى محل لا يكون موضوعا كالصّورة فانها موجودة
فى محل هو الهيولى لكن المحل لا يقوم الصّورة بل الصّورة
تقومه او عرض وهو الموجود فى محل يقوم الحال فيه
وقال المتكلمون الموجود اى ما له تحقق فى الخارج امّا
قديم وهو ما لا اوّل له او حادث والحادث اما متحيز

اى مشار اليه بالذات اشارة حسّية بهنا وهناك
وهو الجوهر قيد بقوله بالذات احترازا عن العرض
فانه قابل للاشارة على سبيل التبعيّة وقيّدنا الاشارة
بكونها حسّية لان المجردات على تقدير وجودها
قابلة للاشارة العقليّة او حال فيه اى فى المتحيّز
بالذات اى مختص به بحيث تتحد الاشارة الحسّيّة اليهما
كاللون مع المتلون وهو العرض او لا متحيّز ولا حال
فيه وهذا القسم لم يثبت وجوده فجاز ان يكون موجودا
وان لا يكون سواء كان ممكنا او ممتنعا وامّا نفيه لانه
لو وجد لشاركه البارى فيه اى فى عدم التحيّز وعدم
الحلول فى المتحيّز وما يزه البارى بغيره اى بغيرهذا
الوصف المشترك بينهما فتركب البارى من المشترك
والمميز وهو محال وبانه اى هذا الوصف اخصّ
صفاته فان من سأل عنه لا يجاب الا به فلو شاركه
فيه لشاركه فى الحقيقة فيلزم قدم الحادث او حدوث
القديم فانه ضعيف لانه يجاب عن الاول بانه لا يلزم
من الاشتراك فى وصف سيما وهو سلبى كالوصف
الذى نحن فيه التركيب فى شئ من المتشاركين لجواز
اشتراك البسيطين الحقيقيّين فى عارض ثبوتىّ
كالوجود او سلبىّ كنفى ما عداهما عنهما ويجاب عن الثانى
باننا لا نسلم انه اخصّ صفاته تعالى بل اخصّ صفاته
امّا الوجوب الذاتى او كونه موجدا لكل ما عداه والقديم
ثمّ تصوّر الوجود بالكنه على القول بانه مفهوم واحد
مشترك بين الوجودات الخاصّة بديهى ولمّا ورد عليه
انّ البديهى لا يعرف مع انّ العقلاء عرفوه بانه ثبوت

العين ولوكان بديهيا لما اشتغلوا بتعريفه كما لم يشتغلوا
باقامة البرهان على القضايا البديهيّة اجاب عنه بانّ
تعريفه ليس لافادة تصوّره حتى ينافي كونه بديهيّا
بل تنبيه على ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر
المتصوّرات فيكون تعريفا لفظيّا ماله التّصديق
واستدلّ على بداهة تصوّره فانّها صفة خارجيّة
عنه فجاز ان تكون مطلوبة له بالبرهان بانه اى الوجود
المطلق جزء وجودى لانّ المطلق جزء المقيّد وهو اى
تصوّر حقيقة وجودى بالكنه بديهي لان من لا يقدر
على الكسب حتى البله والصّبيان يتصوّر وجوده
قطعا وجزء البديهي بديهي او نقول بعد التنزّل الى
كون تصوّر وجودى كسبيّا لا بد من الانتهاء الى وجود
دليل يلزم منه وجود المدلول الّذى هو تصور وجودى
ويكون وجود ذلك الدليل ضروريّا دفعا للدّور او
التّسلسل والوجود المطلق جزء من وجود ذلك الدليل
فيكون بديهيا واعلم ان المراد بالدّليل هنا الطريق المراد
المعرّف مجازا مرسلا بمرتبتين لان الكلام في تصوّر الوجود
وكاسبه المعرف لا الدّليل او نقول بعد التنزّل ايضا الى
كون تصوّر وجودى كسبيّا لا بد من الانتهاء الى دليل
فيه قضيّة موجبة اذ لا دليل سالبتين حكم فيها بوجود
المحمول للموضوع بديهة قطعا للدّور والتّسلسل والوجود
المطلق جزء من وجود المحمول فيكون بديهيا واعترض
بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكر من المقدمة الموجبة
انما يكون في اكتساب التّصديق واجيب بان مراده كما
انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين

سلبيين

سلبيّين لانّ السّلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بدّ
في المعرّف من مفهوم وجودى امّا ضرورى او منته اليه
فيكون العلم بوجوده ضروريّا فكذا الوجود المطلق في
ضمنه واجيب عن الاوّل بان منع بداهة حقيقة اى وجودى
بالكنه نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصوّر
منه كسب وهذا التصديق لا يستلزمها اى بداهة حقيقة
وجودى بالكنه بل بوجه مّا كما ان احد طرفيه انا و
المشار اليه بانا حقيقته بكنهها غير بديهيّة واذا كان
وجودى متصورا بوجه مّا كان الوجود المطلق كذلك و
لا كلام فيه وهو اى الاحتياج الى هذا الجواب فرع الاشتراك
اى اشتراك الوجود بين الوجودات اشتراكا معنويّا
اذ على القول باشتراكه لفظا لا يكون هناك مطلق يتصوّر
بداهة او كسبا واجيب عن الثانى بانّ البديهي نفس
الدّليل الذى لا بدّ من الانتهاء اليه لا وجودى اذ قد يكون
عدميا كعدم الغيم الدال على عدم المطر ومنه يعلم ان الموصل
الى المعرف تصور اجزاء المعرّف لا العلم بوجودها واجيب
عن الثالث بان الحمل يتحقق بهو هو اى بانّ ما صدق عليه
الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان نحو شريك
البارى ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع
في الخارج نحو زيد اعمى واستدل على عدم نظريّة الوجود
الصّادق بامتناع تصوّره فلا يدل على البداهة بان تصوّره
لو كان نظريا لكان مستفادا بالحد او الرّسم والحد انّما
يكون بالاجزاء فتلك الاجزاء امّا وجودات فهي حينئذ
امثاله فيساوى الكل الجزء او ليست وجودات فان
لم يحصل عند اجتماعها امر زائد عليها هو الوجود كان

الوجود محض ما ليس بوجود فلم يكن هناك وجود اصلا
وان حصل مسببا عنها عارضا لها فهي علله ومعروضاته لا
اجزاؤه فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله لا فيه والمقدر خلافه
والرسم قاصر عن تعريف الكنه وايضا المعرف يجب ان يكون اعرف
من المعرف مع انه لا اعرف منه اي الوجود واجيب بانه
ينتقض استدلالكم على نفي الحد بالمركبات التي علم تركيبها
يقينا كالسكنجبين فيقال فيه ان كانت اجزاؤه سكنجبينات
ساوى الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكنجبينات
فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب عن اجتماعها
عارض لها هو السكنجبين كان التركيب في علل السكنجبين
ومعروضاته لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض
ما ليس لسكنجبين وانه سفسطة وقولكم فهي امثاله فرع
تماثل الوجودات وهو ممنوع لان وجود كل شيء عينه عند
الاشعري والحقايق مختلفة فكذا وجوداتها وانت
خبير بان مذهب الاشعري لا يناسب هذا المقام
لان النزاع في الوجود على القول بانه مشترك معنوي
واشتراكه عند الاشعري لفظي فالاولى في الجواب ان
يقال اجزاؤه وجودات ولا يلزم من ذلك مساواة
الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود
على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدقه
على اجزائه كذلك وقولكم وان حصل امر زائد الى اخره
قلنا نختار ذلك ونقول ذلك الامر الزائد هو
مجموعها من حيث المجموع وهو عين الوجود وان كان
كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا كما في جميع
المركبات فان جزءها ليس نفسها فيكون التركيب في

الوجود

الوجود نفسه لا في قابله او فاعله وعلى نفي الرسم بانه قد يفيد
الكنه لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور
كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك وقولكم لا اعرف
من الوجود مصادرة فان من يدعي كونه كسبيا كيف يسلم
انه لا اعرف منه وقيل لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة
ولا كسبا بل هو ممتنع التصور لانه اي تصوره انما يكون بتميزه
عن غيره وهو اي تميز الوجود عن غيره بمعنى انه ليس غيره
وانه اي كونه ليس غيره سلب مخصوص تعقل بعد تعقل
السلب المطلق والسلب المطلق لا يعقل الا بعد تعقل
الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف
تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الاخر قلنا
تصوره بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بمعرفة تميزه حتى يلزم
تعقل السلب المفضي الى الدور وقيل تصور الوجود كسبي
لانه اما نفس الماهية كما هو مذهب الاشعري فلا يكون بديهيا
كالماهيات او عارضها عقل تبعا لها وهي كسبية فتابعها اولى
ومنعت الثانية اذ قد يعقل مفهوم العارض دون ملاحظة
معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات
كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره او نقول سلمنا ان تعقله
تبع لتعقلها لكنا نقول يتبع تعقله تعقل ماهية ما معينة
وقد تكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية
الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا ولا يقال في الجواب يتبع
تعقل ماهية مطلقة منتشرة صادقة على الماهيات كلها
وهي بديهية اذ يعود الكلام فيها فيقال هي ايضا غير مستقلة
بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست
بديهية فيحتاج حينئذ الى احد الجوابين السابقين فيلزم

الاستدراك في هذا الجواب وهو اى الوجود مشترك معنى
واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابى الحسين واتباعه وذهب
اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك حصوله في بعض
افراده اولى او اشد او اقدم عند الحكماء متواطي تستوي افراده
الذهنية والخارجية فيه عند غيرهم للجزم به مع التردد في الخصوصيات
فانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا
ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير
كونه ممكنا جوهرا او عرض واذا كان جوهرا فهو متحيزا وغير
متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها
لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم
المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه ولو كان
مشتركا لفظيا لترددنا فيه وللقسمة فانا نقسم الوجود الى
وجود الواجب ووجود الجوهر ووجود العرض ومورد
القسمة مشترك بين الاقسام لا يقال المجزوم به هو المسمى
بلفظ الوجود فيكون الاشتراك لفظيا وكذا القسمة للاشتراك
اللفظي كما نقسم العين الى الفوارة والباصرة لانا نقول انا
نجد الجزم والقسمة ثابتين عقلا لا يتوقفان على الوضع
والعلم به لا لاتحاد مقابله اى مقابل الوجود وهو العدم
كما زعم بعضهم حيث قال ان العدم مفهوم واحد لا تمايز فيه
بالذات فلا تعدد فيجب ان يكون الوجود كذلك والا بطل
الحصر العقلي فيهما ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق
والوجود الخاص فانك اذا قلت زيدا ما ان يكون موجودا
بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن حاصرا لجواز
ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص و
الجواب انا لا نسلم ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز

بحسب اضافته الى الوجود اذ على تقدير كون الوجود نفس
الحقيقة يكون العدم نفيها ويكون لكل حقيقة نفي يقابلها
والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها لخاص بلا شبهة
وليس في نفيه اى نفي اشتراك الوجود عموما اثباته كما توهم
بعضهم حيث قال من زعم ان الوجود غير مشترك فقد اعترف
بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما
واحدا شاملا لجميع الموجودات يحكم عليه بانه غير مشترك
للزمه البرهان في كل وجود وجود انه كذلك واذا لم تكن الدعوى
المتعلقة بامور متعددة عامة لها لم يمكن اثباتها بدليل عام
والجواب انا ناخذ الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول
لا يوجد معنى مشترك بينهما يسمى الوجود فانه اى النفي انما
كان مضمون قضية سالبة لا يقتضي وجود الموضوع بل تصوره
فقط قال الشيخ الاشعري وابو الحسين البصري من المعتزلة
هو اى الوجود نفس الحقيقة في الواجب والممكنات والا بان كان
زائدا عليها كانت من حيث هي معدومة فاذا قام الوجود بها
فقد قام بالمعدوم وانه تناقض ومنع كون الحقيقة معدومة
من حيث هي على تقدير كون الوجود زائدا عليها بل هي لا معدومة
ولا موجودة من حيث هي وهذا كالاعراض الباقية فانها تقوم
بالحقيقة من حيث هي كالسواد فانه يقوم بالجسم من حيث
هو لا من حيث كونه اسود ولا اسود واستدل الاشعري ايضا
بان قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده في نفسه ضرورة
فلو كان الوجود زائدا على الحقيقة قائما بها لزم ان يكون لها
وجود قبل قيام الوجود بها فيلزم وجود الشيء مرتين وتقدم
الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين اللاحق والا فالتسلسل
والجواب ان ضرورة المسبوقية بالوجود كائنة في صفة موجودة

غيره اى غير الوجود اذ الضرورة فى الوجود تقضى بامتناع
مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم وفى الصفة الغير الموجودة لا
تقضى بشئ منهما فهى فارقة بينهما واستدل ايضا بان الوجود
لو كان زائدا لكان له وجود لامتناع اتصافه بالعدم الذى هو
نقيضه وينقل الكلام الى وجود الوجود ويتسلسل والجواب
منع الملازمة فان الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون
موجودا ولا استحالة فى اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا انما
المستحيل اتصافه به مواطأة وان سلم فالجواب انه قد لا يزيد
وجود الوجود على الوجود فيتسلسل اى حتى يتسلسل بل يكون
نفسه كما ان قدم القدم وحدوث الحدوث ووجوب الوجوب
وامكان الامكان كذلك على تقدير الوجود وقال الحكماء الوجود
نفس الحقيقة فى الواجب والا اذ لم يقل احد بالجزئية واذا زاد
عليها قام بها والا كانت معدومة اصلا واذا قام بها احتاج
اليها وهى غيره فيكون ممكنا فله علة ولذا كان له علة علل بها
اى بحقيقته والا كان وجود الواجب معلولا بغيره فلا يكون
واجبا هذا خلف فتتقدم الحقيقة عليه اى على وجودها بالوجود
وانه محال لما مر من الوجوه فى الدليل الثانى للاشعرى ومنع
لزوم تقدم العلة على المعلول بالوجود كالقابل اى الماهية
الممكنة فانها قابلة للوجود عندكم والقابل متقدم وليس
ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه وكالجزء المقوم للماهية
فانه متقدم عليها لا بالوجود فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث
هى بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها
واجاب الحكماء بان الفرق بين هذه الثلثة ضرورى يفتقر
الى ادنى تنبيه وهو ان مفيد الوجود لا بد ان يلحظ العقل له
وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود لان مرتبة

الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود ومستفيد الوجود لا بد
ان يلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له
استفادة الوجود لان استفادة الحاصل محال كتحصيله والمقوم
للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه وقيل اى
قال جمهور المتكلمين الوجود زائد على الماهية فى الواجب والممكنات
اما زيادته على الماهية فى الممكنات فلانها اى الماهية الممكنة
حيث هى هى تقبل العدم والا اتصفت بالوجوب الذاتى ولا شك
انها حال كونها مأخوذة مع الوجود تاباه اى العدم ولو كان
الوجود نفس الماهية لما قبلت العدم من حيث هى هى واجيب
بانك ان اردت بقبول العدم انها تثبت فى الخارج خالية عن
الوجود فممنوع لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها فى نفسها
عندنا بل هى نفى صرف وان اردت ارتفاعها بالكلية فلا نسلم
انها لو كانت نفس الوجود لما قبلته واذ تعقلها اى الماهية
كالمثلث ونشك فى وجودها ولو كان وجودها ذهنا
لان حصول الشئ فى الذهن لا يستلزم تعقل ذلك
الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشئ غير الشعور
بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه
ولو كان الوجود عين الماهية لكان الشك فيه شكا فيها
ولا فادة الحمل فى قولنا السواد موجود ولو كان الوجود
عين الماهية لكان غير مفيد بمنزلة قولنا السواد سواد
والموجود موجود ولا جائز ان يكون الوجود جزء الماهية
داخلا فيها اذ لو دخل فيها فاعم الذاتيات اى هو حينئذ
اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتى لها
اعم منه فجنس اى فهو حينئذ جنس لها وتتمايز نواعه
بفصول هى ايضا موجودة فيكون جنسا لها فلها فصول

موجودة فتسلسل فصوله والجواب انه جنس للانواع عرض
عام للفصول كسائر الاجناس مع فصولها فيكون جزءا
لبعض الموجودات فلم يصح قولكم بزيادته فى الجميع
واما زيادة الوجود على الماهية فى الواجب فلان
الوجود لو لم يكن زائدا على ماهية الواجب مقارنا
لها بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية
الواجب لكان تجرده اما لمنفصل عن ذاته فيكون
محتاجا فى تجرده الى الغير فلا يكون واجبا او لمجرده
اى لذاته ومن حيث هو وجود فيكون كل وجود مجردا
لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون
وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه آنفا
ونقول ايضا لو كان الواجب وجودا مجردا عن الماهية
لكانت مبدأيته اى مبدأية الوجود للممكنات كلها اما
مع التجرد فيكون التجرد وهو عدم جزءا من المبدأ وهو محال
بديهة ومود الى انسداد باب اثبات وجود الصانع لانه
لما جاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما
جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا او كانت مبدائيته
للممكنات لا مع التجرد بل من حيث هو وجود فيلزم ان تعم
المبدائية الموجودات باسرها فيكون كل موجود مبدا
لكل موجود حتى لنفسه ولعلله ولو بشرط جواب عما قيل
لم لا يجوز ان يكون التجرد شرطا لتأثير الواجب لا جزءا
منه وحاصل الجواب انه يلزم على هذا ان يكون كل وجود
مبدأ الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وكونه اى
كون مبدأ الممكنات وجوده اى المبدأ الخاص الذى هو
عين ماهيته لا يشفى عليلا يعنى ان بعض الفضلاء اجاب

عن هذين الدليلين المثبتين لزيادة الوجود فى الواجب فقال
النزاع فى ان وجود الواجب عين ماهيته اولا ليس فى الوجود
المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق
المشترك عين حقيقته تعالى والا كانت حقيقته امورا متعددة
مقارنة للممكنات بل فى وجوده الخاص المخالف فى الماهية
لسائر الوجودات الخاصة المشارك لها فى مطلق مفهوم
الوجود فان ما صدق عليه الوجود مواطأة ليس فى الواجب
امرا زائدا بل هو عين ماهيته وقائم بذاته وهو المجرد المقتضى
بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وهو المبدأ للممكنات
ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات المخالفة له
فى الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا ان لو كان وجوده مساويا
فى تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود
بينها وان كان بالتواطى لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون
امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها واما حصة الواجب من
مفهوم الكون فى الاعيان فزائدة على ماهيته وانما لم يشف
عليلا لانه اعتراف بان حصة الكون فى الاعيان عارضة لماهية
الواجب كالممكنات فلا فرق بينهما فى كون الوجود عارضا
للماهية والتشكيك وجواز التخالف كالماهية والتشخص
بدفعهما اى بدفع الدليلين المثبتين لزيادة الوجود فى الواجب
وذلك بان نقول الوجود مقول على افراده بالتشكيك
لا بالتواطى فانه فى وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون
عارضا لافراده اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة
بالتشكيك على افرادها فالوجودات يجوز ان تكون مختلفة
بالحقيقة لان الاشتراك فى العارض لا يوجب الاتحاد
فى الحقيقة فقد يكون وجود الواجب هو المقتضى للتجرد

والمبداية ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له فى ذلك لاختلاف
الوجودين فى الحقيقة او نطرح عنا مونة بيان التشكيك
وتقنع بمجرد المنع ونقول سلمنا انه متواطى فلم لا يجوز ان
يكون عارضا لافراده وهى متخالفة بالكنه فيجب لوجود
الواجب ما يمتنع على وجود الممكن كالماهية والتشخص العارضين
لما تحتهما فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع
لبعض اخر لاختلاف ما صدق عليه فى الحقيقة مع الاشتراك
فيهما والعدمات تتمايز كعدم الشرط فانه يوجب عدم
المشروط بخلاف عدم غير الشرط فانه لا يوجب عدم
المشروط وكعدم الضد عن محل فانه يصحح وجود الضد
الاخر فيه بخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد
الاخر فيه وغيرهما كعدم اللازم ولولا التمايز لم تختلف
مقتضياتها وقيل لا تتمايز اذ هى نفى صرف لا اشارة
اليها اصلا فلا تعقل وكل ما هو متميز فله وجود وقيل
هذا القول تناقض لانه حكم على العدمات بعدم الاشارة
والتعقل مع ان الحكم على الشئ فرع عن تصوره وتعقله
والاشارة اليه والحق انه اى الخلاف فى تمايز العدمات
فرع الخلاف فى الوجود الذهنى وذلك لان المعدومات
التى من جملتها العدمات متمايزة فى العقل فمن قال تمايزها
فى العقل هو وجودها الذهنى قال المعدومات لا تتمايز
لانها موجودات حينئذ ومن قال تمايزها بانكشافها
للعقل لا بحصول صورها فيه قال بتمايز المعدومات
واعترضه فى المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة
المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز الاعدام وجمهور
المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى

ان يقال فى بيان التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا
يستدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهنى
حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهنى
وان كانت اعداما فى انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا انتهى ولا يخفى ما فيه لان النزاع فى
الاعدام المطلقة وما احسن ما قيل ان هذا الاختلاف
المذكور بمعنى ان من ذهب الى اثبات الوجود الذهنى ينبغى
ان يذهب الى عدم تمايز المعدومات فان لم يذهب فقد
خرج عن الطريق المستقيم ومن ذهب الى نفيه ينبغى ان
يذهب الى اثبات تمايزها فان لم يذهب فقد اخطأ فانا
حمل كلام المصنف على هذا المعنى لا يرد عليه شئ ثم يجاب
عن التناقض بانه فرق بين مفهوم المعدوم وهو الذى
وجب تصوره وتعقله وبين ما صدق عليه مفهوم المعلوم
وهو الذى حكم عليه بعدم التعقل ثم اختلفوا فى ثبوت المعدوم
الممكن قال غير ابن الحسين البصرى وابن الهذيل العلاف
ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة المعدوم الممكن شئ
اى ثابت متقرر فى الخارج منفك عن صفة الوجود والثابت
من كل نوع افراد غير متناهية وانه اى هذا القول ينفى
المقدورية لان الذوات عندهم ازلية فلا تتعلق بها القدرة
والاحوال التى من جملتها الوجود عندهم لا تتعلق بها القدرة
فان الاحوال عندهم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة
ولا معجوزا عنها ويلزم ايضا من هذا القول ان يكون
المعدوم اعم من المنفى لانفراده فى الثابت وغيره اى فاذا
كان اعم من المنفى فهو غير المنفى لان الاعم غير الاخص فثابت
اى فاذا كان المعدوم غير المنفى فهو ثابت لان كل متميز

ثابت عندهم فكذا المنفي ثابت لصدقه اى المعدوم الذى هو صفة
ثبوتية عليه اى المنفى ولا يمكنهم الاستدلال على ثبوت المعدوم
بانه متصور وكل متصور متميز وكل متميز ثابت لان التميز
لا يوجبه اى الثبوت كما وافقونا عليه فى الممتنعات من ان تميزها
الناشى من تصورها لا يوجب ثبوتها وكذا لا يمكنهم الاستدلال
عليه بان المعدوم متصف بالامكان وهو صفة ثبوتية فيكون
المتصف به ثبوتيا لان الامكان اعتبار عقلى ثم فرعوا على القول
ثبوت المعدوم احكاما قال غير ابن عياش لها فى العدم صفات
الاجناس ككون الجوهر جوهرا والعرض عرضا والسواد سوادا
والبياض بياضا واما ابن عياش فقال انها فى العدم معراة
عن جميع الصفات ولا تحصل لها الا حال الوجود ثم الصفات
مطلقا سواء كانت صفات الاجناس او لا وسواء كانت موجودة
او لا اما عائدة الى الجملة او الى التفصيل فالعائدة الى الجملة اى البنية
المركبة من اسود عدة الحيوة وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة
والكراهة وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة
من جواهر فردة وهذا القسم لا يتصور فى الاعراض المركبة بل هو
مختص بالجواهر والعائدة الى التفصيل اما ان تكون حاصلة
للجوهر وتنقسم الى اربعة اقسام فالحاصلة للجوهر حالتى الوجود
والعدم هى الجوهرية التى هى من صفات الاجناس وما اى الصفة
التى تحصل بالفاعل هى الوجود فان الفاعل لا تأثير له فى الذوات
لانها ثابتة ازلا ولا فى كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير
مجعولة عندهم بل فى جعل الجوهر موجودا وما يتبعه اى الصفة
التى تتبع الوجود هى التحيز الذى هو اقتضاء الجوهر حيزا قالوا
انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه
بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع

والاجتماع والافتراق فانه لو فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا
فقط كان له فى اول حدوثه كون بدون شئ من هذه الاربعة
ومنهم من قال انه احد الاربعة بناء على عدم اشتراط اللبث
فى السكون والصفة المعللة بالتحيز المشروط تحققها بالوجود
هى الحصول فى الحيز اى اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا
الحصول بالكائنة ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان
الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه الاربعة فليس له
بكونه اسود صفة اذ لا نعنى بكونه اسود الا حلول السواد فيه
وهو صفة للسواد وكذا القول فى كل عرض غير مشروط بالحيوة
واما الصفة الحاصلة للاعراض فالثلثة الاول اى الوصف
الحاصل حالتى الوجود والعدم وهو العرضية وما بالفاعل وهو
الوجود وما يتبع الوجود وهو الحصول فى المحل ولا يخفى ان هذه
الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجوهر لكن لا ينافى عدها من الانواع
الثلثة الاول لان الملحوظ فى الثالث كونه صفة ثابتة للوجود
بلا واسطة وهذه كذلك وانما لم يثبتوا نظيرة الثالثة وهى اقتضاء
العرض محلا كاقتضاء الجوهر حيزا لان وجود العرض فى نفسه
عين حصوله فى محل مخصوص فلذلك لا يقبل الانتقال عنه الى محل
اخر بخلاف الجوهر فان وجوده فى نفسه غير حصوله فى حيز
مخصوص فلذلك يقبل الانتقال عنه الى حيز اخر وقيل اى قال ابن
عياش والشحام والبصرى الجوهرية نفس التحيز ولكن ابن عياش
ينفيهما حال العدم لان التحيز علة للحصول فى الحيز فلا ينفك
عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا فى الحيز مطلقا فلا يكون له تحيز
ولا جوهرية لانها نفس التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية عن
صفات الاجناس والشحام يثبتهما فيه لانهما متحدان ولا يجوز
ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول فى الحيز لانه معلول

التحيز فلا ينفك عنه والبصرى يثبتهما فيما مر دونه اى الحصول
فى الحيز لانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم
ويثبت البصرى العدم ايضا صفة للمعدوم واتفق من عداه على ان
المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة وقالوا اى جميع القائلين بان
المعدوم ثابت ومتصف بالصفات بعد العلم بان للعالم صانعا
عالما قادرا حيا يحتاج الى اثباته اى اثبات وجوده فى الخارج بالدليل
قال الرازى هذه جهالة وسفسطة ظاهرة لاستلزامها جواز
ان تكون محال هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فنحتاج
فى العلم بوجودها الى دلالة منفصلة لان اتصافه بتلك الصفات
من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة والحال بطلانه ضرورى
لان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة
بين النفى والاثبات ضرورة واتفاقا وان غير التفسير بان
يفسر الموجود بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا
فيتصور هناك واسطة بينهما هى ما يتحقق تبعا فلفظى اى
فالنزاع لفظى لانا ننفى الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى
الثابت والمنفى وانتم تعترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما
بمعنى اخر ولا نزاع لنا فى ذلك واثبته اى الحال الامام اى امام
الحرمين اولا ثم رجع عنه والقاضى منا وابو هاشم من المعتزلة
كالوجود اذ لا يمكن ان يكون موجودا والا لزم ان يتصف
اى بالوجود وينقل الكلام الى وجوده ويتسلسل ولا معدوما
والا لزم ان يتصف بنقيضه ومنعا اى اللزومان فانا نختار
انه موجود ووجوده نفسه فلا تسلسل او معدوم والممتنع
اتصاف الشئ بنقيضه مواطأة بان يقال الوجود عدم او الموجود
معدوم واما اشتقاقا فلا يمتنع فان كل صفة فرد من افراد نقيض
موصوفها كالسواد القائم بالجسم فانه فرد من افراد لا جسم

الذى

الذى هو نقيض جسم فيصدق ان الجسم ذو لا جسم
فلا بعد فى ان يصدق الوجود ذو لا وجود وكاللونية التى
هى جنس للسواد وقابضية البصر التى هى فصله فانهما
حالان مقومان للسواد الذى هو موجود والا اى وان
لم يكونا حالين فان كانا موجودين قام المعنى بالمعنى و
ان عدم احدهما او كلاهما قوم المعدوم الموجود وكلاهما
محال واجيب باختيار انهما موجودان والتزم قيام
المعنى بالمعنى ولا نسلم انه محال او نسلم انه محال ولا نسلم
الملازمة لان التميز والتعدد بين اللون وقابضية
البصر ذهنى فقط وليس فى الخارج شئ هو لون وشئ
اخر هو قابضية البصر يقوم به بل السواد لون ذلك
اللون بعينه فى الخارج قابضية البصر واعترض بانه
يلزم ان يكون للبسيط فى الخارج صورتان ذهنيتان
متغايرتان تطابقانه وهو محال واجيب بانه لا يمتنع ان يكون
صورتان ذهنيتان لبسيط تنتزعهما النفس باستعدادين
يعرضان لها او شرطين يقتضيان ذينك الاستعدادين كمشاهدة
الجزئيات والتنبه لمشاركات ومباينات بينها بحسب المشاهدة
وانما جزمت بالمحالية لالفك بالصور الخالية كالمنقوشة على
الجدار والمتخيلة فى المراة فان الصورتين المتغايرتين من الصور
الخالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك تسارع
وهمك الى ان الحال فى الاجزاء العقلية كذلك وقسموه اى الحال
الى معلل بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعلل
المتحركية بالحركة والى غيره اى غير معلل كالجوهرية والعرضية
واللونية فان ثبوتها لمحالها ليس بسبب معان قائمة بها قالوا لانه
القائلون بالحال الذوات كلها متساوية فى انفسها وانما ها لا

بالاحوال تتمايز ويلزمهم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص كل ذات
بحال مميز لها عما عداها اما لا لامر يقتضيه وانه ترجيح بلا مرجح او
لامر فاما ذات فالكلام في اختصاصها بالمرجحية او صفة لذات فالكلام
في اختصاص الذات بها لا يلزمهم التسلسل في الاحوال كما زعم بعضهم
حيث قال الاحوال تشترك في الحالية وتختلف بخصوصيات
يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
فالحالية التي هي مفهوم الحال زائدة على الخصوصيات فهي حال
فللحال حال ويتسلسل فان ذلك معترض باوجه الاول ان مفهوم
الحال ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما
والتسلسل في السلوب غير ممتنع و الثاني ان قولك تشترك
في الحالية وتختلف بخصوصيات وصف للحال بالتماثل والاختلاف
وعندهم يمتنع اتصافه اي الحال بالتماثل والاختلاف لان المثلين
عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفين ذاتان لا يفهم
منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التي تدرك بالانفراد
حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الاخر وليس
نعم توصف بالتماثل والاختلاف بالمعنى اللغوي وهو ان المتصور
من احدهما ان كان هو المتصور من الاخر فمتماثلان والا فمختلفان
وليس الكلام فيه و الثالث انا لا نسلم ان مفهوم الحال ثبوتي
ونلتزم التسلسل فيه ولا يضرنا اذ لا لتزام التسلسل فيه
وجه وهو ان التسلسل انما يمتنع في الامور الموجودة والحال
ليس بموجود ثم شرع في مباحث الماهية من الامور العامة
لكل شيء كليا كان او جزئيا حقيقة وهي ماهية اعتبر مع التحقق
ويرادفها الذات فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها
واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص
وقد يراد بها الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت

عليه

عليه الماهية من الافراد وقد يستعمل ما عدا الهوية بمعنى واحد
هو اي الشيء بها اي بسبب الحقيقة هو اي ذلك الشيء فخرج
عارضها كالامكان والوجود والبياض فانه لا يكون به الشيء
الشيء بل ممكنا وموجودا وابيض وفاعلها اما على نفي الجعل فلكون
الشيء به موجودا واما عليه فلانه يكون به الشيء لا الشيء وجزؤها
لانه غيرها فلا يكون به الشيء الشيء مغايرة لما عداها من
الامور التي تعرض لها لزم ما عداها اياها كالزوجية اللازمة
للماهية الاربعة سواء او فارق كالكتابة بالفعل للانسان
واذا كانت الماهية مغايرة لعوارضها اللازمة والمفارقة
بمعنى ان شيئا منها ليس عينها ولا داخلا فيها لا بمعنى انها
ليست متصفة بشيء منها فانه يستحيل خلوها عن المتقابلات
فليست الماهية من حيث هي ماهية احد النقيضين بعينه
ككونها موجودة او معدومة اذ لو كانت من حيث هي موجودة
ما قبلت العدم وبالعكس وقس عليه سائر المتقابلات لانها
من حيث هي ليست احد النقيضين فان تقديم حرف السلب
على الحيثية معناه انها لا تقتضي احد النقيضين وهو صحيح
ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها تقتضي عدم احد
النقيضين وهو باطل و لا يقال انسانية زيد ان كانت انسانية
عمرو كان شخص واحد في ان واحد في مكانين وان كانت غيرها
لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده لانا نقول
انسانية زيد ليست التي في عمرو ولا غيرها لما مر من انها من
حيث هي لا تقتضي وحدة ولا كثرة وهي اي الماهية كالانسانية
اذا اخذت مع الغير وقيدت به تسمى مخلوطة وتسمى ايضا
بشرط شيء وهذه توجد في الخارج قطعا لوجود الشخص فيه
وهو عبارة عن الماهية الكلية والتشخص واذا اخذت بقيد

التجريد عن جميع اللواحق تسمى بشرط لا شئ ومجرّدة وهذه لا توجد
فى الخارج والا لحقها الوجود الخارجى والتعين فلم تكن مجرّدة
بل لا توجد الا فى الذهن واعترض بان وجودها فى الذهن من العوارض
وقد فرضت مجرّدة عنها هذا خلف واجيب بان الذهن يمكنه
تصوّر كل شئ حتى عدم نفسه اذ لا حجر فى التصورات فلا يمتنع
ان يعقل الذهن الماهيّة مجرّدة عن جميع اللواحق الخارجيّة و
الذهنيّة بان يعتبر معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت
بحسب نفس الامر متصفة ببعضها والمطلقة وهى التى اخذت
من حيث هى مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد تسمّى لا بشرط
شئ كما تسمّى مطلقة وتعمها اى تعم المطلقة المخلوطة والمجرّدة
فتوجد فى الخارج لوجود احد قسميها فيه وهى المخلوطة ثم فرع
على عدم امكان وجود الماهيّة المجرّدة فى الخارج بطلان المثل
فقال فبطل المثل التى اثبتها افلاطون فانه قال يوجد فى الخارج
لكل نوع فرد مجرّد ازلى ابدى قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول
المتقابلات فليصح كونه جزءا من الاشخاص المتصفة بالاوصاف
المتقابلة واما الازلية والابدية فلان كل مجرّد كذلك ووجه
بطلانه انه ان اراد بالفرد معناه المتعارف وهو معروض
التشخص استلزم ان يكون الواحد المعين متصفا بالصّفات
المتقابلة فى زمان واحد وهو ظاهر الاستحالة وان اراد به
الماهيّة المجرّدة استلزم اقتران المجرّدة بالقيود التى اعتبر تجريده
عنها وهو ضرورى البطلان واجاب الفارابى بانه اشارة الى ان
للموجودات صورا فى علم الله تعالى باقية لا تتبدّل ولا تتغيّر وقال
صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء الحالهون
من ان لكل نوع من الانواع الجسمانية المستقلة جوهر مجرد من عالم
العقول يدبره ويدبر اعراضه واجزاءه يعبر عنه فى لسان الشرع

بملك الجبال وملك البحار ونحوه ومع اعترافهم بكونه جزئيا
يقولون انه كلّى النوع بمعنى ان نسبته فيضه الى جميع اشخاصه
على السوّاء فلا اشكال والمثل الافلاطونيّة غير المثل
المعلقة وتسمّى عالم المثال وعالم الاشباح المجرّدة فانها لا
تكون من الجواهر المجرّدة بل كالواسطة بين المحسوس
والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل تكون لكل
شخص من الجواهر والاعراض والماهيّة اما بسيطة
فى الذهن والخارج كالنقطة والوحدة والوجود والواجب
تعالى او مركبة فيهما وهى المركبة الخارجيّة كالسكنجبين
او فى الذهن فقط وهى المركبة العقلية كالانسان فانه
بسيط فى الخارج كما سيأتى وعكسه محال ولا بد ان تنتهى
المركبة اليها اى الى البسيطة اذ لا بد ان يكون فى المركب
امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من
امور لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية
ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه اذ فى العدد اى
المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه الواحد الذى لا تعدد
فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ للمتعدد كما ان الوحدة
مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير
ان توجد فيه وحدات امتنع متعدد كذلك من غير ان توجد
فيه احاد والاجزاء للماهيّة اما متداخلة يعنى متصادقة
وحينئذ فاما ان يكون التصادق كليّا من الجانبين فهما
متساويان كالحسّاس والمتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية
مركبة منهما او من احد الجانبين فيكون بعضها اعم مطلقا
وحينئذ فالاعم اما مقوم للاخص كالجسم الابيض اذا اعتبر
ماهية مركبة منهما او لا يكون الاعم مقوما للاخص بل

العكس كالحيوان الناطق او جزئيا من الجانبين فيكون كل
منهما اعم من وجه كالحيوان الابيض اذا اعتبر ماهية مركبة
منهما واما متباينة لا تتصادق اصلا كالشيء اذا اعتبر
مع علة من علله الاربع التي هي الفاعل والقابل والصورة
والغاية فاعتباره مع الاول كالعطاء فانه اسم لفائدة
اعتبرت اضافتها الى الفاعل وعلم من هذا ان التفسير الذي
في مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل لا الفاعل
لكن لما لم تتعقل الاضافة الا بتعقل الفاعل تسامحوا في ذكره
وقس عليه نظائره ومع الثاني كالفطوسة وهي التقعير
الذي في الانف فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة الى قابله
ومع الثالث كالافطس وهو الانف الذي فيه التقعير
وهو يجري مجرى الصورة من الانف ومع الرابع
كالخاتم فانه حلقة يتزين بها في الاصبع وذلك التزين
هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة او اعتبر مع معلوله
كالخالق مما اعتبر فيه الشيء مقيسا الى معلوله او اعتبر
مع غيرهما اي مع ما ليس بعلة ولا معلول له وهي اي
الاجزاء التي ليس بينها علية ولا معلولية اما متشابهة
في الماهية كاجزاء العشرة التي هي الوحدات المتفقة
الحقيقة كما سيجيء تحقيقه في بحث الوحدة والكثرة
او متخالفة فيها والمتخالفة اما عقلية من حيث التمايز
كجزئي الجسم اللذين هما الهيولى والصورة فانهما متخالفان
متمايزان في العقل دون الحس او خارجية يعني حسية
من حيث التمايز كاعضاء البدن وتنقسم ايضا اجزاء
الماهية انقساما ثانيا وذلك لانها اما ان تكون وجودية
باسرها بمعنى ان لا يكون في مفهوماتها سلب وهي

حينئذ

حينئذ اما حقيقية كالهيولى والصورة للجسم او اضافية
كالاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه
وكلاهما اضافيان او مختلطة بعضها حقيقي وبعضها
اضافي كالسرير فانه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات
حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يحصل
السرير وانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولية او لا تكون
باسرها وجودية بل بعضها وجودي والاخر عدمي
كالقديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من
وجودي وعدمي ولم يتعرض لما هو عدمي محض كعدم
اقتضاء الوجود وعدم اقتضاء العدم للامكان لانه غير
معقول فان العدمات لا تعقل الا بالاضافة الى الوجودات
فيكون المعنى الوجودي ملحوظا هناك قطعا واعلم
ان هذه الاقسام في الماهية اعم من ان تكون حقيقية
او اعتبارية كما اشرنا اليه واما اذا اعتبرنا الحقيقية
فلا تكون اجزاؤها الا موجودة فتكون وجودية قطعا
فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية
ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذا لم تجعل الاضافات
من الموجودات الخارجية والنسبة قد تمتنع على بعض
الوجوه المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجه
على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب
الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية من امرين
متساويين وكالعموم المطلق اذا كان الاعم مقوما للاخص
ثم بعد الاتفاق على ان وجود الممكنات بالفاعل اختلفوا
في ماهياتها فقال المتكلمون مجعولة مطلقا اما البسيطة
فلانها ممكنة والممكن لذاته يحتاج الى الفاعل واما المركبة

فلذلك اولان اجزاها البسيطة مجعولة وقيل اى قال الجمهور
الفلاسفة والمعتزلة الماهيات غير مجعولة مطلقا لاستلزامه
السّلب اى سلب الشئ عن نفسه ولوكانت الانسانية
مثلا بجعل جاعل لم تكن عند عدمه انسانية ومنع امتناع
سلب الشئ عن نفسه فان المعدوم فى الخارج مسلوب
عن نفسه فاذا ارتفع الجعل فى وقت او دائما ارتفعت الانسانية
كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية فى الخارج
ويكون صدق السّالبة الخارجيّة بعدم الموضوع فى الخارج
وذلك ليس بكاذب فالكاذب العدول كقولنا الانسانيّة
لاانسانيّة وقيل البسائط غير مجعولة لان المجعولية فرع
الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان والامكان
لا يعرض للبسيط اذ الامكان كيفيّة عارضة لنسبة و
اضافة لا تتصور الا بين الشيئين والبسيط لاشيئين
فيه فلا يتصور عروضه له واعترض بانه لا يتعين الجزء
فى التعدد فلعله اى التعدد باعتبار الوجود فان البسيط
له ماهية ووجود فيعرض الامكان للماهية البسيطة
بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضى شيئين لا جزئين
حتى يستحيل عروضه للبسيط واعترض ايضا بانه ما
ذكرتم من عدم مجعولية البسائط ينفى المجعولية راسا
لان البسائط اذا لم تكن مجعولة لم تكن المركبات ايضا
مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط لا يقال المجعول
انضمام البسائط او وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم
مما ذكرنا ارتفاع المجعولية بالكلية لانا نقول الانضمام
او الوجود ايضا له ماهية فهى اما بسيطة فلا تكون مجعولة
او مركبة فيعود الكلام والمركب امّا ذات ان قام بنفسه

فيقوم

فيقوم جزء منه باخر لما سيأتى من انه لا بد من حاجة
بعض الاجزاء الى بعض او صفة ان قام بغيره فهما اى جزاه
يقومان بثالث ان لم يجوز قيام العرض بالعرض او احدهما
يقوم بثالث والاخر يقوم به اى بذلك الاحد ان جوزناه
ويثبته اى التركيب الاشتراك اى اشتراك الماهيتين
فى ذاتى والاختلاف اى اختلافهما باخر اى بذاتى اخر كا
لانسان والفرس اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك
غير ما به الامتياز ولما لم يكن شئ منهما خارجا عنها كانت
مركبة او يعارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذاتى
المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف
فى لوازمهما فيكون جزأ وفيه المطلوب لا يثبت التركيب
البسيط تختلف بالتعينات ولا الاشتراك فى عارض
ثبوتى او سلبى والاختلاف بذاتى اذ البسيطان قد تستلزمان
صفة ثبوتية او سلبية ويتمايزان بتمام الحقيقة او بعارض
اخر ثبوتى او سلبى وهو ظاهر ولا بد فى الماهية الحقيقية
المركبة من حاجة بعض اجزائها الى بعض اذ لو استغنى كل عن
الاخر لم يحصل منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر
الموضوع بجنب الانسان وذلك الاحتياج اما من الجانبين
بلا دور بان يكون احتياج كل جزء الى الاخر من جهتين كاحتياج
الهيولى الى الصّورة فى بقائها واحتياج الصّورة الى الهيولى
فى تشخصها او من جانب واحد كصورة المعجون وصورة
العسكر فانّ صورة المعجون مفتقرة الى مفرداته وصورة
العسكر مفتقرة الى احاده لوجوب قيام الجزء الصّورى
بالجزء المادى بخلاف العكس وهذا الكلام يفيد ان كلا
من المعجون والعسكر ماهية حقيقية وهو صحيح فى

المعجون فانه لابد فيه من صورة نوعية فائضة عليه من
المبدأ الفياض بواسطة المزاج الحاصل فيه بتفاعل كيفيات
مفرداته وتلك الصّورة جزء من المعجون محتاج الى الاجزاء
الاخر لحلوله فيها واما العسكر فانه ماهية اعتبارية
والهيئة الاجتماعية العارضة له مجرد اعتبار فلا فرق
بينه وبين الحجر الموضوع بجنب الانسان قيل اى قال الحكماء
قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية
الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة عن
الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلابد ان يكون
بينهما حاجة فاحدهما علة للاخر وليس ذلك الاحد الجنس
لعدم الاستلزام اى استلزام الجنس الفصل ولو كان علة له
يستلزمه فكان الجنس منحصرا في نوع واحد او كانت الفصول
المتقابلة لازمة لشئ واحد وكلاهما باطل فهو اى ذلك
الاحد الفصل على معنى ان الطبيعة الجنسيّة اذا حصلت
في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء كثيرة وهو عين
كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام
حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها
الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك
الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعيّن
وزوال الابهام والتحصل اعنى الانطباق على تمام الماهية فيكون
الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصّفات وعليته
بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على
ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل
والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده
في الخارج والا لتغايرا في الوجود فامتنع الحمل بالمواطأة وكذا توهم

كونه داخلا في قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم والاصح
قولهم فصل النوع فصل مقوم له مقسم للجنس فلا يتعاكس اى
اى الجنس مع الفصل بان يكون لماهيّة واحدة جزان احدهما
جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والاخر فصل لها يميزها عن
ذلك النوع ثمّ ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشترك
بينها وبين نوع اخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع
الاخر اذ يلزم عليه ان يكون الجنس علة للفصل وقد ابطلناه
واورد ان الحيوان جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس
مثلا والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له
مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك
فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس
الى نوعي الملك والفرس واجيب بان الملائكة عندهم هي العقول
والنفوس العلوية وهي جواهر مجرّدة ليس لها كمال منتظر بل
جميع ما يمكن حصوله لها فهو حاصل لها بالفعل فليس لها
نطق وفكر لا بالقوة ولا بالفعل ولم يتعرض للجن لانّهم
لا يقولون بوجودهم واما الجواب على راينا فهو ان المراد
بالناطق ان كان هو الجوهر الذى هو مبدا النطق في الانسان
وهو صورته النوعية او النفس الناطقة فهو ليس مشتركا
بين الانسان والملك بل مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا
لهما وان كان المراد مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات لم يكن
فصلا للانسان بل هو اثر من اثار فصله ويجوز اشتراك
المتخالفين بالماهية في عارض واحد ومثله يقال في الجن واما الببغا
فليس لها الفصل ولا اثره بل مجرّد المحاكاة واجاب ابو البركات في شرح
الاداب بان المراد بالنطق ههنا ما يجرى على الخيال لا ما يجرى على اللسان وليس
للملك والجنّ جنان ولا يجرى على جنان الببغاء شئ ولا يتعد الوجه

منه اى الفصل فلا يكون لشئ واحد سواء كان نوعا اخيرا او لا فصلان قريبان والا اجتمع على معلول واحد بالذات علتان مستقلتان ولا يقوم الفصل القريب فى مرتبة واحدة جنسين اذ لو قومهما فاما فى نوع واحد او فى نوعين والاول باطل لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان فى مرتبة واحدة لان الجنس عبارة عن تمام الذاتى المشترك بين النوع وبين ماهية ما ولا تعدد فى التمام وكذا الثانى لاستلزامه تقويم النوعين وسيأتى بطلانه او نوعين والا تخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد فى الاخر ورد ما قالوه من ان عدم استلزام الجنس الفصل يدل على عدم عليته له بان الموجب للعلية الحاجة كما صرح به فيكون العلة هى المحتاج اليه والمحتاج اليه صادق بالعلة الناقصة وهى لا تستلزم المعلول وانما المستلزم للمعلول هى العلة التامة فلعل الجنس علة ناقصة فلا يجب استلزامه للفصل فلا يلزم انحصار الجنس فى نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشئ واحد والعام كالحيوان اذا اعتبرناه مع زيادة محصلة له كالناطق فهو نوع كالانسان اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل فى طبيعته الناطق وبهذا الاعتبار لا فائدة فى حمل شئ من الحيوان والناطق على الاخر ولا على الانسان واذا اعتبرناه دونها اى من حيث انه مفهوم غير الزيادة ستنضم اليها لتحصل ماهية الانسان المركبة منهما التى هى غيرهما فكل واحد منهما جزء لها وبهذا الاعتبار لا يحمل شئ منهما على الاخر ولا على الانسان واذا اعتبرناه مطلقا اى من غير اعتبار انه الناطق بوجه كما اعتبرناه اولا او غيره بوجه كما اعتبرناه ثانيا فهو محمول على الانسان ومعنى الحمل اى حمل الحيوان مثلا على الانسان ملاحظة الجهتين اى جهتى تغايرهما فى العقل واتحادهما فى الخارج فاندفع

مايقال

ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطأة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقى والتعين المخصوص للجزئى الحقيقى الموجود فى الخارج كزيد ويقال له التشخص ايضا غير الماهية والوجود والوحدة لذلك الجزئى لاشتراكها اى كل من الثلثة بينه وبين غيره دونه فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بديهة ولهذا يصدق قولنا الكلى ماهية وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين متشخص وان كان التعين او المتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة وهو غير التميز لان التشخص للشئ انما هو فى نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز تشخص كل من الشيئين بذات الاخر لان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما فى الطائر الولود واخص منه لاجتماعهما فى الجزئى الحقيقى وانفراد التميز فى الكلى الذى يكون جزئيا اضافيا وهو اى التعين عند الحكيم موجود فى الخارج لانه جزء المعين الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج ورد بان قولك فى الخارج ان جعل ظرفا للجزئية منعنا الصغرى وان جعل ظرفا للوجود منعنا الكبرى لان الجزء الذهنى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا فى الخارج فالحق انه امر اعتبارى يحصل من العوارض المشخصة الموجودة فى الخارج كالكمية والكيفية والوضع والاضافة ونحوها وبعض الهذية وعدم قبول الشركة والتميز عن ماعداه وكونه ليس غيره ونحوها لا نقول انه موجود للزوم كونه اى التعين على تقدير عدميته عدميا مثله كما زعم الرازى حيث قال لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وهو ظاهر البطلان لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف

يميز غيره واما عدما مضافا وحينئذ اما ان يكون عدما للا تعين العدمي فيكون هو وجوديا واما ان يكون عدما لتعين آخر فذلك التعين الآخر ان كان عدما فهذا التعين عدم العدم فهو وجود والتعين الآخر مثله فيكون هو ايضا وجودا وان كان ذلك التعين الآخر وجودا وهذا التعين مثله فهو ايضا وجود فثبت ان كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون وجوديا فانه ممنوع بانه لا يلزم من كونه عدميا ان يكون عدما اذ العدمي ما ليس ثبوته لموصوفه بوجوده اه في الخارج كالمعقولات الثانية فان ثبوتها لموصوفها بوجوده له في الذهن لا في الخارج فهي عدمية ولا شك انها ليست نفس العدم ثم اعلم ان تركب الشخص المعين من الماهية والتعين كما استفيد من قوله لانه جزء المعين انما هو بحسب الذهن فقط واما في الخارج فالماهية والتعين متحدان ذاتا وجعلا ووجودا كالجنس مع الفصل فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التعين حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد هو الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل والمتكلم اذ ظنه اي التعين متميزا عنها اي الماهية في الخارج على تقدير وجوده فيه منع وجوده فيه للزوم الدور فانه لو كان موجودا فيه لكان انضمامه الى الماهية موقوفا على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها ومنعه ايضا للزوم التسلسل فانه لو كان موجودا لكان متعينا فيشارك التعينات في كونه تعينا ويمتاز عنها بتعين آخر وننقل الكلام اليه ومنعه ايضا اذ قيل في الاستدلال على عدميته ان علة التعين على تقدير وجوده في الخارج بالماهية بان تكون مقتضية لتعينها اقتضاء

تاما

تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في شخصها الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر ولا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه والا اي وان لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها لانها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول شيء فيها فلو علل تعينها بما حل فيها دار ولا يعلل بما ليس حالا فيها ولا محلا لها لانه مباين لها نسبته الى كل التعينات سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون اخرى ولا يعلل بالقابل الذي هو الماهية وهو معروضها في العروض ومادتها في الجسم ومتعلقها في النفس لانه لو علل به وتعدد التعين بالقوابل اي بسببها تعددها بالذات تارة كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور الانسانية وبسبب ما يكتنفها من الاعراض اخرى كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها فيها ولم يلزم انحصار نوع الماهية في شخصها لنقلنا الكلام اليه وقلنا ان كان تعينه بقابل آخر فلابد ان يكون تعين ذلك القابل الآخر بقابل لزوما فيلزم التسلسل في القوابل او يلزم انحصارها اي ماهية القابل في الشخص ان كان تعينه بماهيته او لوازمها فقد ظهر ان المتكلم ما نفى وجود التعين في الخارج الا لظنه انه لو كان كذلك لكان زائدا على الماهية في الخارج منضما اليها فيه واذ قد تبين ان الحكيم انما يقول بالزيادة ذهنا فقط فالخلف لفظي ثم لما فرغ من مباحث الماهية وما يعرض لها في نفسها اعني التعين شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود

فقال تصوّرات الوجوب والامكان والامتناع وكذا ما اشتق
منها ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف
هذه المفهومات الا يرى ان كلّ عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه
حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد
الاستعمال وتعريفاتها دوريّة وكذا ما اشتق منها فان من
عرفها عرف كل واحد من الثلثة امّا باحد الاخرين او بسلبه
اذ لم يزد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه
فاذا قيل له ما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا
قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او لا يمتنع
وجوده ولا عدمه فقد اخذ كلا من الثلثة فى تعريف الاخر وبعد
اشتراكها فى كونها ضرورية اعرفها اقربها من الوجود الذى
هو اظهر المفهومات واجلاها وهو الوجوب اذ لا استحالة
فى كون بعض الضروريّات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على
معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان
الوجوب اقرب الى الوجود لانه تاكد الوجود واما الامتناع فهو
مناف للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب
الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان اظهر من غيره
وقد تكون هذه الثلثة جهات للقضايا ان نظرنا الى ذواتها لانها
حينئذ كيفيّات لنسبة المحمول الى الموضوع ولا يصح هذا الاعتبار
ارادتها هنا لان المبحث غيرها وذلك لان المبحوث عنه هنا هذه
الثلثة من حيث انها كيفيات نسبة محمول مخصوص هو الوجود
الى الموضوع فتكون اخص من الجهات والاخص غير الاعمّ
والا اى وان لم تكن هذه غير جهات القضايا بل كانت عينها
فلوازم الماهيات كالزوجية للاربعة واجبة الوجود لذواتها
وليس كذلك بل هى واجبة الحمل على الاربعة وهى اى هذه

الثلثة

الثلثة والقدم والحدوث اعتبارية لا وجود لها فى الخارج و
الّا بان وجد الوجوب مثلا فى الخارج فان كان ممكنا والوجوب
انما يجب به فاولى ان يكون ممكنا هذا خلف وان كان واجبا
كان له وجوب اخر وتسلسل وكذا اعتبارى كل ما تكرر نوعه
سواء كان هذه المذكورات او غيرها اى كل نوع كان بحيث
انا فرضنا فردا منه اى فرد كان موجود وجب ان يتصف
ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة
على انه حقيقته فيحمل عليه مواطأة او مرة على انه صفته فيحمل عليه اشتقاقا فانه
يجب ان يكون اعتباريّا لا وجود له فى الخارج والا لزم التسلسل
فى الامور الخارجيّة المترتبة الموجودة معا كالقدم فانه لو وجد
فرد منه لقدم ذلك الفرد والا لكان حادثا فيكون الموصوف
به ايضا حادثا فيلزم حدوث القديم وكذا اعتبارى كل ما سبق
من الصّفات الوجود اى وجود الموصوف كالذاتية والعرضية
والاولى ان يقول كما قال فى المواقف وكذا كل ما لا يجب تاخره
عن الوجود ليشمل الوجود والحدوث وقيل الثلثة سوى الامتناع
وجودية اذ نقيضها كاللاوجوب عدم اى عدمى لصدقه على
المعدوم بل على الممتنع والا ارتفع النقيضان ولتحققها اى الثلثة
سوى الامتناع فى نفسها سوّاء وجد فرض من عقل ام لا
يوجد فرض اصلا فان الواجب واجب فى نفسه ولو فرض
عدم العقول كلها ولان هو لا كلا هو يعنى ان قولنا امكان
لا اى عدمى مثل قولنا لا امكان له فلو كان الامكان عدميا
لم يكن الممكن ممكنا ونقضت هذه الادلة الثلثة بالامتناع
اذ هى جارية فيه مع الاتفاق على عدميته وحلها ان محالية
ارتفاع النقيض بمعنى خلو شئ عنهما لا بمعنى خلوهما عن
الوجود وان اتصاف الشئ بصفة فى الخارج او نفس الامر

لا يقتضي وجودها في احدهما وان معنى امكانه لا اتصافه
بصفة عدمية ولا امكان عدم اتصافه بها والفرق فيه كالفرق بين
اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وعدم اتصافه بها والوجوب الذاتي
ينافي الوجوب الغيري اذ لو كان الواجب لذاته واجبا لغيره ايضا
للزم من ارتفاع الغير ارتفاعه فلم يكن واجبا لذاته وينافي
ايضا التركيب والا بان كان الواجب لذاته مركبا احتاج الى
جزئه وهو غيره فيكون ممكنا وينافي ايضا الزيادة اي زيادة
الوجوب على ماهية الواجب لو ثبت اي الوجوب في الخارج
والا بان كان زايدا على الماهية على تقدير وجوده في الخارج
احتاج الى الماهية لقيامه بها فكان ممكنا معللا بنفس ماهية
الواجب اذ لو علل بغيرها احتاج الواجب في وجوبه الى
علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا
خلف واذا كان معللا بها وجب بوجوب علته اذ ما لم يجب
العلة لا يجب المعلول عنها فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها
وينافي ايضا الشركة والا بان كان مشتركا بين اثنين تمايزا
بتعين فتركبا والتركيب ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم لا ينافي
الوجوب الذاتي وجوب صفاته اي الواجب به اي بالواجب
ولا يلزم احتياج الواجب الى الغير لان صفاته ليست
غيره والامكان محوج الى السبب اي الامكان علة احتياج
الممكن في وجوده الى المؤثر ضرورة فان الممكن ما يتساوى
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كون الامكان محوجا
للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا
لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر والحكم بعد تصور
الطرفين ضروري يجزم به الصبيان الا يرى ان كفتي
الميزان اذا تساوتا لنا تيهما وقال قائل ترجحت احديهما على

الاخرى

الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه
بديهة واورد عليه انه لو احوج الامكان الممكن في وجوده
الى المؤثر لاحوجه اليه في عدمه والتالي باطل لان العدم نفي
محض فلا يصلح اثر الشيء واجيب بان العدم ان لم يقبل
الترجيح والتأثير منعنا الملازمة وان قبل الترجيح والتأثير
فلعدم العلة فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه لولا
ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما وحينئذ لا نسلم
بطلان التالي واورد بانه يلزم من جواز استناد العدم
الى العدم جواز استناد الوجود الى العدم وجواز استناد
الوجود الى العدم ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم
فيفسد باب اثبات وجود الصانع واجيب بانه لا يلزم
من جواز استناد العدم الى العدم جواز استناد الوجود
الى العدم للضرورة العقلية الفارقة بينهما فانها تحكم
بجواز الاول وامتناع الثاني فلا يصح الملازمة واورد
ان احتياج الممكن الى مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه
او لغيره انما يتحقق اذا امكن تاثير شيء لكنه غير معقول
اذ التاثير في الوجود مثلا اما حال وجود الممكن وهو تحصيل
الحاصل او حال العدم وهو جمع للنقيضين واجيب بان
الايجاد للموجود كالحدوث للصفات الحادثة كهذه السخونة
فيجري دليلكم فيه ونقول حدوثها اما حال وجودها وفيه
حصول الحاصل او حال عدمها وفيه اجتماع النقيضين
فحدوثها محال وانه سفسطة لان حدوثها بديهي محسوس
فانتقض دليلكم قطعا والحل انا نختار ان الايجاد للموجود
بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التاثير
زمانا وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة

فيه انما المستحيل ايجاد ما هو موجود بوجود قبل الايجاد فانه
تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل والتأثير في الممكن حال
وجوده ليس خاصا بابتداء الوجود بل هو حاصل ولو في حال
البقاء اي بقاء الممكن ولما ورد على تاثير المؤثر في الممكن حال
البقاء ان الحاصل بذلك التاثير ان كان نفس الوجود وانه حاصل
قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امر متجدد
لم يكن ذلك المؤثر مؤثرا في الباقي الذي هو المتصف بذلك
الوجود الحاصل قبل البقاء بل مؤثرا في امر اخر والفرض انه
مؤثر في الباقي هذا خلف اجاب عنه مفسرا معنى تاثير المؤثر
في الممكن حال بقائه بقوله اي دوامه اي المؤثر كما كان وجوده
اولا من وجوده فليس تاثير المؤثر بهذا المعنى تحصيلا للحاصل
او تحصيلا لامر متجدد فان سمي هذا المورد الدوام متجددا
لانه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا
لانا نقول التاثير في دوام الوجود الحاصل اولا لا في امر متجدد
هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا تاثير في الوجود الحاصل
اولا بل في امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في
ان المراد بلفظ المتجدد ماذا وليس المحوج للممكن الى السبب هو
الحدوث ولا شطره اي شطر المحوج هو الحدوث بان يكون المحوج
مجموع الامكان والحدوث ولا شرطه اي شرط المحوج هو
الحدوث بان يكون المحوج هو الامكان والحدوث شرط له لتأخره
اي الحدوث عن علة الحاجة لانه مسبوقية الوجود بالعدم فيكون
صفة للوجود فيتأخر عنه لان الصفة متأخرة عن الموصوف
والوجود متأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علة
الحاجة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها
او شرطا تأخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث

وخمس

وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة مقدم عليها ولا طرف
من طرفي الممكن اللذين هما الوجود والعدم اولى به لذاته فان قلت
هذا البحث لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه
بالنظر الى ذاته فلا يتصور حينئذ ان يكون اولى به لذاته والا
لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج من القسمة هو ما
لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل منه انفكاك الوجود
عنه كالواجب ولا يقتضي عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم
من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان
انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير
واصلة الى حد الوجوب فلذلك قال والا بان كان احد طرفيه
اولى به لذاته فان امتنع الطرف المرجوح بسبب هذه الاولوية
صار الممكن واجب الوجود لذاته او واجب العدم لذاته
وان لم يمتنع فان وقع بلا علة لزم منه محال لان المساوي
لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى وان وقع بعلة وسبب
احتاج ثبوت الاولوية للطرف الاولى الى انتفاء سبب الاخر
وهو الطرف المرجوح بلا تكون تلك الاولوية لذاته فقط بل
مع انضمام ذلك الانتفاء اليه والمفروض خلافه وفيه بحث
اذ لقائل ان يقول فيكفي في الوجود عدم سبب العدم وانه
يغني عن وجود المؤثر وللمجيب ان يقول سبب العدم عدم فعدمه
وجود ويحصل المطلوب وقيل العدم اولى بالموجودات السيالة
اي غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها انه لولا
ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء
وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها التقضي
والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل
الوجود والعدم اذا عرفت ان الممكن محتاج الى العلة المؤثرة

فى وجوده وان اولوية الوجود الناشئة من تلك العلة اذا لم تصل
الى حد الوجوب غير كافية فى وجوده فيعرض ضرا اى يعرض للممكن
وجوب سابق على وجوده لانه وجب او لا وجوده من علته فوجد
وبعد وجوده فبشرط وجوده يمتنع عدمه والا جاز اجتماع
النقيضين فيعرض له وجوب لاحق بشرط المحمول فان الممكن
موجود بالضرورة ما دام موجودا ولا ينافيان الامكان الذاتى
لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة
وكذا عن كونه موجودا وقس عليه حال الممكن المعدوم فانه محفوف
بامتناعين احدهما من عدم علته وجوده والثانى من عدمه وهو
اى الامكان لازم للماهية الممكنة والا ارتفع الامان عن الضروريات
اذ يجوز حينئذ خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا
ان كان خلوها عنه بزواله عنها او ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا
ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن والقدم للممكن يمنع
تاثير الفاعل المختار فيه لسبق القصد الى ايجاده على ايجاده فيكون
مقارنا لعدم الممكن لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة
لا يمنع قدم الممكن تاثير الفاعل الموجب فيه اتفاقا فيهما لان
الحكماء لو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند
اليه والمتكلمين لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناد
القديم اليه فنزاعهم فى قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا
اليه تعالى اتفاقا عائد الى كونه موجبا او مختارا ولنا قش فيهما
مجال اما استناده الى المختار فجوزه الامدى لان سبق الايجاد
قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان الثانى
سبق بالذات فيجوز مثله فى الاول ولا فرق بين الايجادين فيما
يعود الى السبق واقتضاء القدم ولا نسلم ان سبق القصد
الى الايجاد على الايجاد يقتضى مقارنة القصد لعدم الممكن

اذ يجوز ان يكون تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على
الوجود فى انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا
لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة
فالقصد اذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه وان لم يكن
كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فانه يتوقف
وجود الاثر بعده على صرف القدرة والاسباب والالات
قال فى المقاصد ما نقل فى المواقف عن الامدى فلا يوجد فى
كتاب الافكار الا ما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع
ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان
معا فى الوجود لا تقدم الا بالذات كما فى حركة اليد والخاتم وهو
لا يشعر بابتنائه على كون الواجب تعالى مختارا لا موجبا ولهذا
مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر فى الجواب على دفع السند فقال
لا نسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان
لامر خارج واما استناده الى الموجب فمنعه الرازى لان تاثيره
فيه اما حال بقائه وفيه ايجاد الموجود واما حال عدمه وحدوثه
فيكون حادثا وقد فرض قديما واجاب فى المقاصد بان الممتنع
ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم
ويثبت القدم لذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة
ويثبت لصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم
فانهم اجمعوا على ان لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة
بذاته والمعتزلة وان انكروا لفظا ان يوصف بالقدم ما سوى
الله تعالى سواء كان صفة له او لم يكن فقد قالوا به معنى فانهم
اثبتوا له تعالى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية
واثبت ابو هاشم علة لهذه الاربعة ومميزة للذات وهى
الالوهية فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم

على غيره تعالى كذا قال الرازى وفيه نظر لان القديم موجود لا
اول له وهذه احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة
لا يثبت القدم لغيرهما اى غير ذاته وصفاته تعالى وجوزه الحكماء
على تفصيل يأتى فى بحث حدوث العالم واحتج المعتزلة على نفى
الصفات القديمة بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا والنصارى
انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلثة قديمة سموها
اقانيم هى العلم والوجود والحيوة فكيف من اثبت سبعة او اكثر
والجواب انه انما كفرت النصارى لانهم وان لم يسموا الاقانيم
ذوات فقد قالوا انتقلت حيث صرحوا بانتقال اقنوم العلم الى
المسيح عليه السلام والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبت
القدم الحرنانيون فرقة من المجوس منسوبة الى رجل يقال له
حرنان للبارى تعالى والنفس الشاملة للارواح البشرية و
السماوية وهما حيان عالمان فاعلان البارى فاعل لهذا العالم
فى الاجسام التى تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف والهيولى
وهى منفعلة لقبول الصور وليست فاعلة والدهر اى الزمان
والفضاء اى الخلاء وهما لا فاعلان ولا منفعلان والثلثة
لا حية ولا عالمة والحدوث للحادث المسبوقية اى مسبوقية
وجوده بالعدم سبقا زمانيا لامتناع اجتماع العدم السابق
مع الوجود اللاحق لا ذاتيا فان العدم لا تقدم له بالذات على
الوجود والا لكان علة له او جزء لعلته وقيل اى قال الحكماء حدوث
الحادث مسبوقية وجوده سبقا ذاتيا بالغير وهو العلة
فيكون الحادث عند الحكماء اعم منه عند المتكلمين لاختصاصه
بالحادث الزمانى وشموله الاول للقديم بالزمان ايضا فان كل
ممكن مسبوق بعلته سبقا ذاتيا يجامع فيه اللاحق السابق
قالت الحكماء الحادث الزمانى يستدعى مادة اى محلا اما

موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث
صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا
وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق
مشتملان عليها هى اى تلك المادة محل امكانه اى امكان
الحادث ولما كان المتبادر من امكان الحادث امكانه الذاتى
الذى هو عدم اقتضاء ماهيته وجوده وعدمه وكان غير
مراد هنا فسره بقوله اى امكانه الاستعدادى وهو امر
موجود من مقولة الكيف وانما كان امكانه الاستعدادى
يغاير امكانه الذاتى اذ امكانه الاستعدادى يتفاوت
قربا من وجود الحادث وبعدا عنه فان استعداد النطفة
للانسان اقرب من استعداد العناصر له والامكان الذاتى
عدم صرف لا يتصور فيه ذلك ويستدعى مدة بها تقدم
عدمه على وجوده فانه لا يجامعه وبها ايضا تعاقب المتعددات
فان بعضها متقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه
المتأخر وكلاهما تقدم زمانى ثم الوحدة والكثرة تغايران
الوجود والماهية اذ الوجود والماهية يقبلانهما اى كل
منهما يقبل كلا من الوحدة والكثرة فلو كان الوجود والمهية
نفس الوحدة ما قبل الكثرة او نفس الكثرة ما قبل الوحدة
واختلف فى وجودهما اى الوحدة والكثرة فى الخارج فاثبته
الحكماء وانكره المتكلمون واعلم ان بين الوحدة والكثرة
مقابلة اذ لا يجوز اجتماعهما فى شئ واحد من جهة واحدة
لكنها ليست ذاتية لان اتحاد الموضوع معتبر فى المتقابلين
مطلقا وهما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص لان
موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء
للكثرة ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبدأ

لها وجزء منها ويمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف
بينهما لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الاخر
وجودا ولا تعقلا وهي مقومة للكثرة فليس بينهما تقابل العدم
والملكة او السلب والايجاب او الضدين لان احد كل من
الثلثة لا يقوم الاخر بل تقابلهما لاضافة عرضت لهما وهي
المكيالية والمكيلية فان الواحد مكيال للعدد وعادّ له والعدد
مكيل بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون
مكيلا وبالعكس فلذلك ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا
من جهة واحدة والا لكان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال
لان المكيالية والمكيلية متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل
التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات
ويقوم العدد بوحداته التي مبلغ جملتها ذلك العدد وكل
واحد من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى
الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له
فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب
ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع
منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك
الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها لا بمجموع
اعداد كائنة فيه فليست العشرة مثلا مركبة من ثلثة
وسبعة ولا من اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد
التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها
مع الغفلة عن هذه الاعداد ولان تركب العشرة من
الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة
او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت
من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل

لزم

لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها
فتستغني به عما عداه والواحد اما شخصي ان لم يقبل القسمة
الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين
سواء قبلها الى اجزاء او لم يقبلها اصلا ويقال له الواحد
بالشخص ايضا وهو اي الواحد الشخصي على قسمين احدهما
واحد حقيقي مثل الوحدة والنقطة والمفارق للمشخصات
ان لم يقبل القسمة اصلا والفرق بين الثلثة ان الواحد
الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام
فهو الوحدة المشخصة وان كان له مفهوم سواه فاما ان
يكون ذا وضع اي قابلا للاشارة الحسية وهو النقطة
المشخصة او لا وهو المفارقة المتشخص وقيدنا بالمشخصات
لان مفهوم كل منها واحد نوعي وافراده واحد بالنوع
والثاني واحد غير حقيقي ان قبلها الى اجزاء وهو على قسمين
احدهما واحد بالاتصال ان قبلها الى اجزاء متشابهة في الحقيقة
وهو الكم والجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص وقد
يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند مشترك
كضلعي الزاوية ولجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك
احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتحام طبيعيا كاللحم مع
العظم او لا كاجزاء السلسلة والثاني واحد بالاجتماع
ان قبلها الى اجزاء متخالفة بالحقائق كالشجر بالواحد الشخص
واما غيره اي غير شخصي وهو كثرة له جهة وحدة اما ذاتية
لها وهي ما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد
وعمرو في الانسانية والانسان واحد نوعي او جزؤها
المقول في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو
الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية

والحيوان واحد جنسي او في جواب اى شئ هو في جوهره وهو
الواحد بالفصل كوحدة زيد وعمرو في الناطقية والناطق
واحد فصلي او عارضة لها وهو الواحد بالعرض سواء كان
ذلك العارض موضوعا لها بالطبع كما يقال الكاتب والضاحك
واحد في الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول
عليهما وخارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او
كان محمولا عليها بالطبع كما يقال القطن والثلج واحد في البياض
فان الابيض محمول عليها بالطبع وخارج عنهما او غيرهما
اى غير الذاتية والعارضة بان لا تكون محمولة عليها اصلا
و قد يسمى الواحد بالنسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن
و نسبة الملك الى المدينة واحدة في التدبير فان التدبير
ليس ذاتيا ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس
والملك وهو اى الواحد مشكك في افراده لا مشترك
لفظي ولا متواطئ فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة
من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس والواحد
بذاتي اولى من الواحد بعرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة
والحقيقي اولى من غيره والوحدة من اقسام الحقيقي
اولى من غيرها واذا كان مشككا فتختلف احكامه اى فيجوز
ان تختلف احكام وحدات افراد الواحد لاختلافها بالحقيقة
فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال منها ما هو وجودي كالوحدة
الاتصالية والاجتماعية ومنها ما هو اعتباري محض
فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور الموجودة
لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ومنها ما هو زائد
على ماهية الواحد كوحدة الانسان ومنها ما هو نفس
الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة

زائدة عليها وايضا الواحد بالاجتماع اما تام وهو المشتمل
على جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف
والكمالات كخط الدائرة فان الزيادة عليه ممتنعة ثم هو
اما طبيعي وهو ما تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر
الواحد او صناعي وهو ما تكون وحدته بحسب الصناعة
كالبيت الواحد او وضعي وهو ما تكون وحدته بحسب الوضع
والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار
مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمونها
درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة
منها لا واحدا وان كانت متصلة او لا يكون تاما ويسمى
بالناقص كالخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكنة ابدا
واعلم ان تقسيم الواحد بالاجتماع الى تام وغيره ليس في
المواقف وانما هو في المقاصد وكان على المصنف ان يذكره
عند ذكر الواحد بالاجتماع كما لا يخفى واسما انواعه اى
الاتحاد كائنة بحسب ما فيه الاتحاد فهو في النوع مماثلة
و في الجنس مجانسة و في الكم عددا كان او مقدارا مساواة
و في الكيف مشابهة و في النسبة مناسبة كزيد وعمرو
اذا تشاركا في بنوة بكر و في الشكل مشاكلة كاتحاد الجسمين
في التكعيب و في الوضع موازاة ومحاذاة كاتحاد محدب
كل فلك ومقعره بمعنى عدم اختلاف البعد بينهما و في
الاطراف مطابقة كطاسين اطبق طرف احدهما على طرف
الآخر والاثنان غيران اى الاثنينية تستلزم التغاير
هذا هو المشهور الذي ذهب اليه الجمهور فكل اثنين
عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا
ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان يجوز عنه

العدمان والعدم مع الوجود والمعدومان والمعدوم مع الموجود
والاحوال عند من يثبتها من الاشاعرة بناء على ان الغيرية من
الصفات الثبوتية فلا يتصف بها ما ذكر جاز انفكاكهما اى انفكاك
كل منهما عن الاخر فى حيز او عدم ذكره ليشمل المتحيز وغيره
وقيد بجواز الانفكاك من الجانبين لان الموجودين اللذين
لا يقبلان الانفكاك من الجانبين لا يكونان غيرين كالجزء مع
كله والصفة مع موصوفها لان الصفة والكل وان انفكا
عن الموصوف والجزء فى العدم بان يعدما ويوجد الموصوف
والجزء لكن العكس غير جائز ويرد على عكس التعريف البارى
تعالى مع العالم فانه يمتنع انفكاكه عن العالم فى الحيز وفى العدم
لاستحالتهما عليه وان جاز العكس فلم يجز الانفكاك بينهما
من الجانبين فيخرجان من تعريف الغيرين مع انهما غيران
واجيب بانا نكتفى فى التعريف بالانفكاك من جانب واحد
فالتعريف منعكس ورد بانه لا يكفى الانفكاك من جانب
اذ لو كفى لم يكن التعريف مطردا لدخول الصفة مع الموصوف
والكل مع الجزء فيه حينئذ مع انهما ليسا غيرين لا يرد على
طرد التعريف المضافان كالابوة والبنوة فانهما وان امتنع
الانفكاك بينهما من الجانبين فى العدم لكنهما غير موجودين
لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها
عندهم وقيل فى الجواب عن الايراد على عكس التعريف المراد
جواز الانفكاك من الجانبين فى علم على ان يكون قولنا
فى علم بدل قوله فى حيز او عدم ولا شك انه يمكن العلم
بوجود البارى بدون العلم بوجود العالم وكذا العكس
ولذلك يحتاج فى العلم بوجود البارى بعد العلم بوجود
العالم فى البرهان فكانا غيرين فكان التعريف منعكسا وخرج

الموصوف مع الصفة والجزء مع الكل فان الموصوف والجزء
وان امكن العلم بوجودهما بدون العلم بوجود الصفة والكل
لكن العكس ممتنع فكان مطردا ولا يتحد اثنان ضرورة فان التغاير
بين الهيئتين وبين الهويتين وبين الماهية والهوية ذاتى فلا
يعقل زواله وهذا الحكم مع وضوحه ربما ينبه عليه فيقال
الاثنان ان بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان متغايران
كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد ولم يبقيا بعد الاتحاد بل عدما
وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما ايضا بل عدما وحدث امر
ثالث غيرهما او لم يعدما بل عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا
اذ لا يتحد المعدوم بالموجود والا لكان موجودا ومعدوما
معا وهما اى الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلثة
اقسام لانهما اما مثلان وهما موجودان يشتركان فى
جميع الصفات النفسية وهى ما لا يحتاج فى وصف الشئ
الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود
والشيئية والحيوانية والناطقية للانسان ويقابلها
الصفات المعنوية التى يحتاج فى الوصف بها الى تعقل امر
زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وقيل اى قال
اكثر المعتزلة المثلان موجودان يشتركان فى اخصها اى
اخص الصفات النفسية كالناطقية للانسان ورد بانهم
ان ارادوا الاشتراك فى الاخص دون الاعم فمحال لامتناع
تحقق الاخص بدون الاعم وان ارادوا الاشتراك فيهما
فما ذكرناه صريح فى التعميم ولكون الصفة النفسية ما
يثبت للشئ لذاته لا لمعنى زائد عليها فالتماثل ايضا صفة
نفسية لانه امر ثابت بين الذوات لانفسها ليس لمعنى
زائد عليها خلافا لمثبتى الاحوال منا كالقاضى فانه تردد

فى كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رأيه
بالاحوال اللازمة التى يمتنع توهم ارتفاعها عن الذوات
فقال تارة انه زائد عليها و يخلو موصوفه عنه بتقدير عدم
خلق الغير فلا يكون من الاحوال اللازمة وقال اخرى انه
منها و يكفى فى اتصاف الشىء بالتماثل تقديرا لغير فان صفات
الاجناس و من جملتها التماثل لا تعلل بامر موجود مغاير لمحلها
اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما
تقديرا فلا يضر والمثلان اذا كانا من قبيل الاعراض لا يجتمعان
عند الاشعرى خلافا للمعتزلة فانهم جوزوه مطلقا الا شرذمة
منهم فانهم منعوه فى حركتين متماثلتين فى محل واحد كحركة
حجر الى المركز مع تحريك قاسر له اليه و الا بان اجتمعا فى محل
لم يتمايزا بالماهية ولا بالعوارض ايضا لان الماهية مشتركة
بينهما و كذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا
امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كانت العوارض
ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذ اصلا فلا اثنينية فلا
تماثل لانه فرع الاثنينية و ايضا لو جاز اجتماع المثلين لجاز
ان يجتمع علمان نظريان بشىء واحد لانهما مثلان فاذا قام
بشخص علم نظرى بشىء جاز ان يقوم به ايضا علم نظرى اخر
بذلك الشىء وهو محال اذ فى اجتماع علمين نظريين يلزم النظر
فى المعلوم و هو تحصيل الحاصل واستدل المجوزون بان الثوب
يغمس فى الصبغ فتعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس
هذا الاختلاف فى لونه بحسب تكرير الغمس الا لتضاعف افراد
السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعتا والسواد كهبتان
والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين و رد بان اشتداد
السواد ليس به اى ليس بسبب اجتماع المثلين بل كل واحد

من هذه

من هذه الالوان مخالف للاخر فى الشدة و الضعف فهى اضداد
تتوارد على الثوب بدلا و بالثانى يزول الاول عنه ولا يتصور
اجتماعها الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم فى السوادية
توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين و فى اطلاق الضدين
عليهما اى على المثلين عند من لا يجوز اجتماعهما خلاف فقيل
يطلق لانهما لا يجتمعان والحق عدم الاطلاق لان عدم
اجتماعهما عنده ليس لتضادهما بل لان اجتماعهما على تقدير
جوازه غير واجب فيجوز زوال احدهما عن المحل و يلزم منه
جواز حلول ضده بدله و هو ضد للمثل الباقى فيلزم اجتماع
الضدين و ايضا المثلان قد يكونان جوهرين فلا يندرجان
تحت معنيين المأخوذ جنسا فى تعريف الضدين واما ضدان
وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة
واحدة فقولنا معنيان يخرج عنه العدم والوجود والعدمان
فانها ليست من قبيل المعنى الذى يرادف العرض والقديم
والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى
عرضا والجوهران والجوهر والعرض وهو ظاهر وقولنا يستحيل
اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا
تضاد وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بان هذا الشىء متحرك والعلم
بانه ساكن فى ان واحد فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما
لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع
اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما
واما تصور حركة الشىء وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم
باستحالتهم وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع
الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم
القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة

واحدة احترازعن خروج العلم والجهل المركب فانهما ضدان عندنا
كما سيأتى مع انهما يجتمعان فى محل واحد وهو النفس لكن من جهتين
فالاعتقاد على ما هويته بالنسبة الى قيام زيد ولا على ما هويته
بالنسبة الى كتابته مثلا ووجه افادة هذا القيد الادخال انه وقع
فى حيز معنى النفى وهو قيد للمنفى فيفيد تعميم الحد وادخال شىء
فيه ولم يشترط المعتزلة اتحاد المحل كالعلم بالشىء والجهل بذلك
الشىء فانهما يقومان بجزئين من القلب وهما متضادان والا لاتصف
جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشىء وجاهلة به معا اذ الصفة
التابعة للحيوة كالعلم والجهل اذا قامت بجزء من شىء ثبت حكمها
كالعالمية والجاهلية لمجموع ذلك الشىء عندهم بل لم يشترطوا
المحل ايضا كارادة الله وكراهته فانهما صفتان حادثتان لا فى
ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا فى غيره لامتناع قيام الصفة
بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكميهما فى ذاته
اعنى كونه مريدا وكارها معا لشىء واحد اذا عرفت ان الضدين
معنيان فلا تضاد فى الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل
لا وجود لها ولا تضاد فى الاحكام كالحل والحرمة فى الافعال
فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته
واما متخالفان اى ما عداهما اى المثلين والضدين فهما موجودان
لا يشتركان فى جميع الصفات النفسية ولا يستحيل اجتماعهما
لذاتيهما فى محل من جهة كالسواد والحلاوة وقيل المتخالفان غير
المثلين فهما موجودان لا يشتركان فى جميع الصفات النفسية
فالضدان قسم منهما وقال الحكماء المتقابلان ما لا يجتمعان
فى ذات واحدة فى زمان واحد من جهة واحدة وهما اما وجوديان
فان عقلا مقايسة بان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر
فمتضايفان كالابوة والبنوة والا بان امكن تعقل كل منهما وان

لم يعقل

لم يعقل الاخر فضدان وقد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما
غاية الخلاف كالسواد والبياض دون السواد والحمرة وقد يلزم
احدهما اى احد الضدين حال كونه معينا كالبياض للثلج او مبهما
كالاحد الدائر بين الحركة والسكون للجسم المحل او لا يلزم الاحد
المحل معينا ولا مبهما اما مع اتصافه بوسط معبر عنه باسم
وجودى كالمز المتوسط بين الحلو والحامض او بسلب الطرفين
كما يقال لا عادل ولا جاير لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل
والجور وايضا اما ان يكون توارد الضدين على المحل مع امكان
التعاقب اى تعاقبهما بحيث لا يخلو عنهما معا بل يعدم احدهما عنه
ويوجد الاخر فيه فى ان واحد كالسواد والبياض او لا يكون مع
امكان التعاقب كالحركتين الصاعدة والهابطة ان قلنا يجب
ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور وهما اى الضدان حقيقيان
ومشهوريان فالحقيقيان نوعان لا اكثر لجنس اخير فلا تضاد
بين جنسين كالفضيلة والرذيلة او الخير والشر ولا بين نوعين
من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل
تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق
الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض
والحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور
والجبن فان الاول داخل تحت الفضيلة والاخيرين تحت
الرذيلة ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى
لا يكون للسواد ضدان هو البياض واخر هو الحمرة واما المشهوريان
فلا يشترط فيهما شىء من ذلك واما احدهما اى المتقابلين
عدم للاخر فان اعتبر محلهما مستعدا للوجود الذى هو الاخر
بشخصه مطلقا كالعمى لزيد او فى الوقت الذى اعتبر لنسبة
المتقابلين اليه كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه فى ذلك

الوقت ان يكون ملتحيا ولا يقال الكوسج للامرد الذى ليس من شانه
اللحية فى ذلك الوقت او نوعه كالعمى للاكمه فانه مستعد للبصر بنوعه
وهو الانسان او جنسه القريب كالعمى للعقرب فانها مستعدة
للبصر بجنسها القريب وهو الحيوان او البعيد كالسكون المقابل
للحركة الارادية للجبل فانه قابل للحركة الارادية بجنسه البعيد
وهو الجسم فعدم وملكة حقيقيان او اعتبر مستعدا للوجود
بشخصه لا مطلقا بل حينئذ اى فى الوقت الذى اعتبر نسبة
المتقابلين اليه فقط فمشهوريان فالحقيقى من العدم والملكة
اعم من المشهورى عكس الضدين والا اى وان لم يعتبر محلهما
مستعدا للوجود فسلب وايجاب كالانسان واللاانسان وتقابلهما
اى السلب والايجاب بالذات لان امتناع الاجتماع بينهما
انما هو بالنظر الى ذاتيهما واما غيرهما فانما يثبت التقابل فيه لان
كل واحد منهما مستلزم لسلب الاخر ولولا هذا لم يتقابلا
والسلب والايجاب اذا نقلا الى الحكم والقضية يقتسمان
الصدق والكذب اى يكون احدهما صادقا والاخر كاذبا البتة
سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين
وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه
المتقابلان لعدم الموضوع او لخلوه عنهما ان حمل الاعمى والبصير
او الاسود والابيض او الاب والابن على العنقاء او على العقل
ثم العلة اما جزء للمعلول كالسرير فان كان المعلول به بالفعل
كالهيئة للسرير فصورة او كان المعلول به بالقوة كالخشب له
فهو مادة وطينة وعنصر وقابل وهيولى واسطقس
باعتبارات فيسمى مادة وطينة باعتبار توارد الصور
المختلفة عليه وقابلا وهيولى باعتبار استعداده لذلك
وعنصرا باعتبار ابتداء التركيب منه واسطقسا باعتبار

انتهاء

انتهاء التحليل اليه وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس
بتغير الاخر وهما اى كل من الصورة والمادة علة للماهية
داخلة فى قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما
فتختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقين المشاركين
لهما فى علية الوجود واما خارج عنه فان كان به المعلول
كالنجار له ففاعل او كان لاجله المعلول كالجلوس عليه له
فهو غاية وهى اى الغاية معلولة خارجا وان كانت علة
فى الذهن وتختص الغاية بالقادر المختار فان الموجب
لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله
حكمة وفائدة وكل واحدة من هذه العلل الاربع علة
ناقصة وجميعها علة تامة والشخص لا يعلل بمستقلتين
والا بان علل الواحد بالشخص بعلتين مستقلتين استغنى
بكل واحدة منهما عن كل واحدة منهما اذ يوجد بكل واحدة
منهما وان لم توجد الاخرى مع انه محتاج اليهما لان المعلول
محتاج الى علته فيلزم ان يكون فى زمان واحد محتاجا الى كل
واحدة منهما وغير محتاج اليهما وجوزه اى تعليل الواحد
الشخصى بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة كالحركة القائمة
بجوهر فرد ملتصق بيد اثنين الحاصلة بجذب من احدهما ودفع
من الاخر فانها حركة واحدة شخصية اذ لا يجوز ان يقوم به
حركتان والا اجتمع المثلان ولا يجوز استنادها الى واحد
منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل واحد منهما ولا شك
ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع
على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة
بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر
الحوادث ولغيرهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة

الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال
كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الاخر ولا محذور في ذلك
لا يمتنع تعليل الواحد بالنوع وهو المثلان بعلتين مستقلتين
كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة
للسواد وكل منهما معلل بمحله وهما واحد بالنوع والحرارة
فان حرارة النار وحرارة الشمس وحرارة الحركة متماثلة
وكل منها معلل بما اضيف اليه وهي واحدة بالنوع ويعلل
اثران ببسيط كالتحيز وقبول الاعراض فانهما اثران معللان
بالجسمية ومنعه الحكماء الا بتعدد الة كالنفس الناطقة
تصدر عنها اثار كثيرة بحسب تعدد الاتها التي هي الاعضاء
والقوى الحالة فيها او قابل كالعقل الفعال على رايهم فان
الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب القوابل المتكثرة
وانما لم يجز صدور اثرين عن بسيط عندهم لتغاير مصدريتيهما
على تقدير الصدور فيلزم التركيب في البسيط اذ دخل المصدريتان
او احديهما فيه او يلزم التسلسل في المصدرات ان خرجتا
عنه لوجوب كونه حينئذ مصدرا لهاتين المصدريتين اذ
لا يجوز استنادهما الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا
للاثرين واذا كان مصدرا للمصدريتين فلهما مصدريتان
وينقل الكلام اليهما وهلم جرا واذ يستدل باختلاف الاثر
على الاختلاف اى اختلاف المؤثر فانا لما راينا الماء يوجب
البرودة والنار السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير
طبيعة الماء فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر
وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان الامر
كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعددت العلة وينعكس
بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول

وهو المطلوب واذ صدور ا وصدور لا ا تناقض اى لو كان
مصدرا لاثرين لكان مصدرا لا ولما ليس ا لان ب ليس ا
وانه تناقض قيل في الجواب عن الاول ان المصدرية اعتبارية
فلا تكون الذات مصدرا لها لان المحتاج الى الموجود ساله
وجود ولئن سلمنا فالتسلسل في الاعتباريات جائز وعن
الثاني ان الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار انما هو
بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا لما راينا ماء ولا حر
معه كما كان مع النار ونارا ولا برد معها كما كان مع الماء
علمنا لتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما مختلفان اذ لو
تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو راينا اثارا مختلفة متعددة
بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المدبرات
وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه وعن الثالث ان المناقض
لصدور ا انما هو لا صدور ا واما صدور لا ا فلا يناقضه
قالوا اى الحكماء واذا لم يكن البسيط مصدرا لاثرين فلا
يكون قابلا وفاعلا فلا يتصف الواجب سبحانه بصفات
حقيقية زائدة على ذاته والا كان مصدرا للقبول والفعل
معا فقد صدر عن البسيط اثران وقد مر بطلانه قلنا وقد
عرف جوابه ولنا في كيفيتي النسبتين فان نسبة الفاعل الى
المفعول بالوجوب لان الفاعل وحده قد يكون في بعض
الصور مستقلا موجبا لمفعوله كالواجب مع العقل الاول
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لانه لا يكفي وجوده
في وجود المقبول بل لا بد من الفاعل واذا ثبت التنافي
بينهما فلا تجتمعان ويدفعه اختلاف الجهتين فانه لا يمتنع
ان يكون للبسيط نسبتان الى غيره مختلفتان من جهتين
فتجب النسبة الناشئة من جهة ولا تجب النسبة الناشئة

من جهة اخرى ولا تفيد قوة جسمانية اى حالة فى الجسم اثرا غير
متناه لا فى الشدة بان تفعل حركة لا تكون حركة اسرع منها
ولا فى المدة بان تفعل فى زمان غير متناه سواء كان الفعل
الصادر عنها واحدا او متعددا ولا فى العدة بان تقدر على
فعل عدده غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه
اما الاول فلان القوى اذا اختلفت فى الشدة كرماة تقطع
سهامهم مسافة واحدة محدودة فى ازمنة مختلفة فلا شك
ان التى زمانها اقل هى اشد قوة من التى زمانها اكثر فما تكون
غير متناهية فى الشدة وجب ان تقع الحركة الصادرة
عنها لا فى زمان اذ لو وقعت فى زمان وكل زمان قابل للقسمة
فالحركة الواقعة فى نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة
تكون اسرع لصدورها اشد واقوى فلا يكون مصدر
الاولى غير متناه فى الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة
لا فى زمان بل فى ان محال لان كل حركة فانما هى على مسافة
منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعنى الزمان
منقسما ايضا واما الثانى والثالث فجوزه المتكلمون لان
نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا ولا يتصور
ذلك الا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة
فى الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا
يمتنع لا تناهى القوى الجسمانية فى المدة والعدة فى الحركة الطبيعية
والقسرية اذ قوة النصف اى نصف الجسم فى التحريك الطبيعى
قوة الضعف فى التحريك القسرى اقل اى نصف قوة الضعف
فى الاول والنصف فى الثانى فكذا اثرهما على هذه النسبة فاذا
فرضنا اى تحريك قوة النصف وتحريك قوة الضعف فى الطبيعى
والقسرى من مبدأ واحد فى العدد او فى الزمان فالناقصة

اما متناهية فكذا ضعفها لان ضعف المتناهى متناه وهو خلاف
المفروض او لا تكون متناهية فتقع الزيادة عليها فى جهة اللاتناهى
فهى متناهية فكذا ضعفها ومبناه اى مبنى هذا الدليل على ان القوة
مؤثرة وهو غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله تعالى
وعلى ان النصف من الجسم له قوة وهو غير لازم لجواز ان يكون
لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا قسم نصفين انعدمت تلك القوة
بالكلية كما تنعدم وحدته بالقسمة وان فرض ان له قوة هى جزء
لقوة الكل فلا يلزم ان يكون جزء القوة قوة قوية على الفعل فان
عشرة اذا اقلوا حجرا فى مسافة قال لواحد منهم اذا انفرد ربما
لا يقوى على اقلاله فى عشر تلك المسافة بل ربما لا يقوى على تحريكه
اصلا وعلى حفظ النسبة اى كون قوة النصف نصف قوة الكل
وهو ايضا ممنوع لجواز تفاوت القوة فى اجزاء الجسم فلا يكون
انقسامها على نسبة انقسام الجسم وبعد توجه المنوع المذكورة
عليه ينتقض بالفلكية اى بالحركات الفلكية فانها مستندة
الى قوى جسمانية حالة فى الافلاك مع عدم تناهيها عندهم
والدور وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للاخر بواسطة
او دونها ممتنع والا تقدم الشئ على علته المتقدمة عليه فيلزم
تقدمه على نفسه بمرتبتين عند عدم الواسطة وباكثر عند
الواسطة واعترض بان معنى التقدم بالعلية ان كان نفس
العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا مجرى قولك
لزم علية الشئ لعلته فنمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان
كان امرا اخر فلا بد من تصويره ثم اثباته بالدليل واجيب بان
تقدم العلة ضرورى فلا حاجة الى اثباته بالدليل ومن ثمة اى
من اجل ان ثبوت التقدم للعلة على المعلول بالضرورة صح قولنا
كانت العلة فكان المعلول بلا عكس اى لا يصح قولنا كان المعلول

فكانت العلة وكذا التسلسل وهو ان يستند الممكن فى وجوده
الى علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة
فيها وهلم جرا الى غير النهاية ممتنع اذ للكل اى كل السلسلة المشتملة
على تلك الممكنات التى لا تتناهى علة لافتقاره الى كل جزء من اجزائه
التى كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا ولابد
ان توجد تلك العلة جزأ من السلسلة قطعا اذ لو وقع جميع
الاجزاء بغيرها كان المجموع ايضا واقعا بغيرها فلم تكن علة
واذا وجدت جزأ فلا يكون مستندا الى علة داخلة فى السلسلة
وهو خلاف المفروض واذ نطبق جملتين احديهما من معلول
مفروض الى غير النهاية والاخرى من ما قبله بمتناه الى غير
النهاية بحيث يكون الاول من احديهما بازاء الاول من الاخرى
فيكون الثانى بازاء الثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من
الزائدة واحد من الناقصة فالناقصة كالزائدة هذا خلف
او وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه من الناقصة شئ تنقطع
للناقصة فتكون متناهية والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه
والزائد على المتناهى بمتناه متناه فتنقطعان هذا خلف واعلم
ان برهان التطبيق انما يجرى فى سلسلة قد ضبطها وجودا اما
معا او سواء كان بينها ترتب طبيعى كالعلل والمعلولات او
وضعى كالابعاد اولم يكن بينها ترتب كالنفوس الناطقة
المفارقة واما على التعاقب كالحركات الفلكية بخلاف مراتب
الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها فى التطبيق الا باعتبار
الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التى لا تتناهى
فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور
وشرط الحكماء فى جريان برهان التطبيق وجود الاجزاء اى اجزاء
ما لا يتناهى فخرج مراتب الاعداد معا خرج المعدات كالحركات

الفلكية مرتبة خرج نحو النفوس الناطقة المفارقة وانت تعلم
ان الدليل يعنى برهان التطبيق عام لقيامه فى كل ما ضبطه
وجود فتخصيص المدلول ببعض ذلك المضبوط اعتراف بتخلف
المدلول عن الدليل فى البعض الاخر وانه يوجب بطلان الدليل
لكونه منقوضا وايضا لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكان
ما بينه اى بين المعلول المعين وبين كل علة من العلل الواقعة
فى السلسلة متناه لانه محصور بين حاصرين وهما هذا المعلول
وتلك العلة فكذا الكل متناه لانه لا يزيد على الواقع بين هذا
المعلول وبين علة ما من تلك العلل الا باثنين وما لا يزيد على
المتناهى الا باثنين فهو متناه وايضا لو تسلسلت العلل الى
غير النهاية يزيد عدد المعلول على عدد العلة بواحد فان كل جزء
من السلسلة علة ومعلول والاخير منها معلول وليس بعلة
مع تضايفهما اى تضايف العلية والمعلولية تضايفا حقيقيا
ومن لوازم المتضايفين الحقيقيين انه اذا وجد احدهما وجد الاخر
قطعا فلابد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر
فيكونان متساويين فى العدد ضرورة وايضا لو تسلسلت
العلل الى غير النهاية فالاستناد اى استناد جميع الممكنات الى الواجب
يقطع السلسلة وهذا الوجه انما يتم اذا ثبت الواجب بغيره
اى بغير بطلان التسلسل والا لزم الدور والشرط اى شرط
المؤثر ما توقف عليه تاثير المؤثر والجزء اى جزء المؤثر ما توقف
عليه ذاته اى ذات المؤثر وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير
حتى يشارك الشرط فى ذلك بل هو كاشف عن وجود اى عن
شرط وجودى كالباب للدخول والعمود لسقوط السقف فان
عدمهما كاشف عن فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه بالدخول و
السقوط وقال مثبتو الاحوال العلة صفة قديمة كعلم الواجب تعالى

او حادثة كعلم الواحد منا وخرج الجوهر فانه لا يكون علة للحال
توجب اى تستلزم استلزاما عقليا لمحلها حكما كالعالمية وقيل
قد توجب العلة حكما لغيره اى لغير محلها كتوابع الحيوة وهى ما
يشترط فى قيامه بمحله الحيوة كالعلم والقدرة والارادة فانها
اذا قامت بجزء من الحى اوجبت لمجموعه حكمها فكان عالما قادرا
مريدا بخلاف ما لا يشترط فى قيامه بمحله الحيوة كالسواد فانه
اذا قام بجزء من المحل لا يوجب حكمه لمجموعه لا هى اى لا توجب
الحيوة حكما لمجموع محلها اذا قامت بجزء منه عند محققيهم لا
لانها ليست من توابع الحيوة وهى اى العلة وجودية ضرورة
لان الكلام فى الحكم الثبوتى والعدم المحض لا يكون موجبا له
قطعا لا للزوم العلم والجهل لو لم تكن وجودية كما زعم بعضهم
حيث قال لو جاز العالمية بعلم معدوم لزم الجاهلية بجهل
معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الاخر فاذا عدما عن محل كان عالما
جاهلا معا اذ العدمى غير ما يبقى فانا ندعى انه يجوز ان يتصف
محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى فى ذلك المحل
لا انه يجوز سلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له
حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتموه من هذا
القبيل والعلة العقلية التى كلامنا فيها دون العلة الشرعية
مطردة يستلزم وجودها وجود المعلول بلا شرط فانا متى
علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشئ اخر
اصلا فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم
بالمحل ومشروط بالحيوة وبانتفاء اضداده قلنا هذه شروط
وجوده لا شروط تاثيره والكلام فى شروط تاثيره منعكسة
يستلزم عدمها عدم حكمها وهما اى المطرد والمنعكس اعم من
العلة لانفرادهما عنها فى المعلول والمتضايفين وقال بعضهم

اى

اى بعض القائلين بالحال وهم المعتزلة العلة العقلية قد لا تنعكس
اى لا يستلزم عدمها عدم حكمها كما فى الغائب فان له عالمية و
قادرية بلا علم وقدرة ويتلازمان اى العلة والمعلول وحدة
فلا توجب العلة الواحدة حكمين ولا يثبت الحكم الواحد بعلتين
وتعددا هذا لازم لتلازمهما وحدة اذ لو لا تلازمهما تعددا بان
جاز تعدد احدهما مع وحدة الاخر لم يتلازما وحدة والفرق
بين العلة والشرط على راى مثبتى الاحوال من وجوه الاول
ان الشرط قد يكون شرطا لصفة اى لعلة كالحيوة فانها
شرط للعلم بخلاف العلة فانها لا تكون علة لعلة وانما تكون
علة لحكم والثانى انه قد يكون محلا للحكم من حيث يتوقف وجوده
عليه بخلاف العلة فانها لا تكون محلا للحكم لان المحل لا يكون
مؤثرا فى الحكم بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التى هى العلة والثالث
انه لا يطرد فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحيوة للعلم
بخلاف العلة كما تقدم والرابع انه يكون خارجا عن المعلول
ولا يكون جزءه بخلاف العلة فانها قد تكون جزءا من المعلول
كالصورة والخامس انه قد يكون عدميا كانتفاء اضداد العلم
بالنسبة الى وجوده بخلاف العلة فانها لا تكون الا وجودية
كما مر والسادس انه قد يكون متعاكسا مع مشروطه بان يكون
كل منهما شرطا للاخر كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالاخرى
فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى
دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم بخلاف
العلة فانها لا تكون معلولا لمعلولها الا ان يشترط التقدم
اى تقدم الشرط على مشروطه كالحيوة للعلم فانه لا يتعاكس
حينئذ للزوم دور التقدم ولما فرغ من مباحث الامور العامة
شرع فى مباحث الاعراض وقدم على ذلك تقسيم الصفة

التي هي اعم من العرض فقال الصفة الثبوتية وهي ما لا يكون
السلب معتبرا في مفهومه واحترز به عن السلبية اذ لا يجري
فيها التقسيم المذكور نفسية وهي التي تدل على الذات دون
معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا
وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد
عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى
زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان فانه صفة
زائدة على ذات الجوهر والحدوث وهو مسبوقية الوجود
بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول
الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك
الغير وقال القاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية
ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها ككون الجوهر
جوهرا او ذاتا او شيئا او متحيزا وحادثا وقابلا للاعراض فانها
احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها
مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها وهؤلاء قد قسموا
المعنوية الى معللة كالعالمية وغير معللة كالعلم ومن انكر
الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما
سوى قيام العلم بذاته وعند المعتزلة تنقسم الصفة الثبوتية
الى نفسية وهي عند الجبائي واتباعه صفة للشيء مقومة
له بمعنى انها مأخوذة من تمام ماهيته ولذلك يقال لها
اخص وصف الشيء بخلاف المأخوذة من الجنس فانها
اعم منه مفهوما وصدقا والمأخوذة من الفصل القريب
فانها اعم منه مفهوما وان كانت مساوية له من حيث
الصدق فعلى هذا لا يجتمع في الشيء صفتا نفس فليس اللونية
وقابضية البصر صفتا نفس للسواد بل له صفة نفسية

واحدة هي السوادية وقيل اي قال اكثر المعتزلة هي صفة
للشيء لازمة له فلذلك جوزوا اجتماع صفتي نفس في ذات
واحدة لان الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون
السواد سوادا ولونا وشيأ وعرضا وكون الله تعالى عالما
قادرا والى معنوية وهي صفة للشيء معللة بمعنى زائد على
ذات الموصوف كعالميتنا بخلاف عالميته تعالى فانها غير
معللة عندهم لنفيهم الصفات وقيل صفة للشيء جائزة
اي ثبوتها لموصوفها غير لازم والى ما اي الى الصفة حاصلة
بالفاعل وهي الحدوث والى التابعة له اي للحدوث وجوبا
كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول في الموضوع
والتضاد للاعراض فانها صفات واجبة الحصول لموصوفها
عند حدوثه او التابعة للحدوث امكانا اي غير واجبة
الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي حينئذ اما ان تكون
حاصلة بالارادة ككون فعلنا طاعة او معصية فان
الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك
قصد وارادة واما ان تكون حاصلة دونها ككون العلم
ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة له
لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى
الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة والعرض
موجود خرج عنه الاعدام والسلوب قائم بالجوهر خرج به
الجوهر وصفات الواجب تعالى وقد يختص العرض بالحي
وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالعقل او الحس
الظاهر او الباطن وغيرها اي غير الادراكات كالقدرة
والارادة والكراهة والشهوة والنفرة او لا يختص به
وهي الاكوان المنحصرة في الحركة والسكون والاجتماع

والافتراق والمدركات باحدى الحواس الخمس كالاصوات
والالوان والروايح والطعوم والحرارة واخواتها وانواعها
اى انواع العرض المختص بالحى وغير المختص به متناهية
يعنى ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه
الاستقراء وبرهان التطبيق وفى الامكان اى امكان
وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير
النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه خلاف
فاكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة منعوه لان كل عدد قابل
للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون
قابلا لهما وللتطبيق ايضا والجبائى واتباعه والقاضى منا
فى اكثر اجوبته جوزوه لانه ليس عدد اولى من عدد فوجب
اللاتناهى والحق عند المحققين التوقف لضعف الماخذين
اما الثانى فلان الاعداد مختلفة فى الحقايق لاختلاف
لوازمها فلا يصح نفى الاولوية واما الاول فلان قبول
الزيادة والنقصان لا ينافى عدم التناهى كتضعيف
الواحد والالف مرات غير متناهية ولان برهان
التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا يرى انه لا نزاع
فى ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية
وان لم يوجد منها الا ما هو متناه وقال الحكماء العرض
منحصر فى المقولات وهى تسع والجواهر كلها مقولة واحدة
فصارت المقولات التى هى اجناس عالية للموجودات
عشرا فالقابل لذاته للقسمة الوهمية كما ياتى كم والقابل
للنسبة بان يكون مفهومه معقولا بالقياس الى غيره
سبعة اقسام الاول اين وهو هيئة تعرض للجسم بسبب
الحصول اى حصول الجسم فى المكان والثانى متى وهو

هيئة

هيئة تعرض للشئ بسبب الحصول فى الزمان او طرفه اى
طرفى الزمان وهو الآن كالحروف الآنية الحاصلة دفعة
كالثاء والطاء والثالث الوضع وهو هيئة تعرض للجسم
بسبب نسبة للاجزاء بعضها الى بعض بالقرب والبعد
والمحاذاة والانحراف ونحوها وبسبب نسبة الاجزاء الى
الخارج كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض
مثلا والرابع الملك وهو هيئة احاطة ما ينتقل معه
كالاهاب والثوب والخاتم والخامس الاضافة وهى
النسبة المتكررة اى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى
معقولة ايضا بالقياس الى الاول كالابوة فانها تعقل
بالقياس الى البنوة والبنوة تعقل بالقياس اليها والسادس
ان يفعل وهو التاثير كالتسخين والسابع ان ينفعل وهو
التاثر كالتسخن وغيرهما اى غير ما يقبل القسمة والنسبة
وهو الكيف ولا ترد الوحدة والنقطة على حصر العرض
فى المقولات التسع اذ لا وجود لهما فى الخارج فليسا عرضين
سلمنا ولكن نحن لم نخص الاعراض باسرها بل الاجناس
العالية وهما ليسا كذلك لكن يرد على جعلهم المقولات تسعا
انه لم يثبت كونها اجناسا لما تحتها فيجوز كون ما تحت
كل واحد منها امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها سلمنا
ولكن لم يثبت كونها اجناسا عالية فيجوز كون ما تحتها
انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها جنسا مفردا سلمنا
ولكن لم يثبت الحصر فيجوز ان يكون هناك جنس عال
للاعراض مغاير للتسعة المذكورة ليس العرض جنسا
للمقولات التسع حتى ينافى كونها اجناسا عالية اذ نشك
فى انها عرض ام لا ولذلك يثبت لها العرضية بالبرهان

وجنس الشيء مقوم له فلا يكون ثابتا له بالبرهان واعترض
بان ذلك فيما اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان
متصورا بوجه ما فيمكن ان تثبت له مقوماته بالبرهان الا يرى
انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر
جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها
واورد الجوهر فانا قد نشك فيه انه جوهر ام لا واجيب بانه
لا يرد الجوهر لان شكنا فيما هو في الواقع جوهر اهو جوهر ام عرض
لا في حقيقته جوهر ثم لم ينكر وجوده اى العرض الا ابن كيسان
الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر فالحرارة والبرودة
واللون والضوء مثلا ليست عنده اعراضا بل جواهر ولا يجوز
قيامه بنفسه الا شرذمة كابى الهذيل العلاف ومن تبعه من
البصريين فانهم جوزوا ارادة عرضية تحدث لا في محل
وجعلوا البارى تعالى مريدا بها وهما بهت اى كذب لمنافاتها
الضرورة ولا ينتقل العرض من محل الى اخر على قياس انتقال
الجسم من مكان الى اخر لانه اى الانتقال تبع التحيز فلا يتصور
الا في المتحيز وقال الحكيم ايضا لا ينتقل لان تشخصه ليس لماهية
ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار
لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا لمنفصل لا يكون
حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة
تشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو لمحله فالحال
في المحل الثانى هوية اخرى واعترض بان رايحة التفاح مثلا
تنتقل الى المجاور واجيب بان تلك الرايحة شخص اخر من الرايحة
يحدث في المجاور بفعل المختار عندنا او بفيض من العقل الفعال
عند الحكماء لاستعداد يحصل من المجاورة ولا يقوم العرض بعرض
لان القيام هو التحيز تبعا لتحيز الموصوف وهذا لا يتصور الا اذا

كان

كان الموصوف متحيزا بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا
لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له
والعرض ليس بمتحيز بالذات فلا يقوم به غيره وللانتهاء اى انتهاء
الاعراض المقوم بها على تقدير قيام العرض بالعرض الى الجوهر
لامتناع التسلسل وقيام العرض المقوم به بنفسه فالكل قائم
وقيل في الجواب عن الاول ليس القيام هو التحيز تبعا بل القيام
هو الاختصاص الناعت كالتحيز فانه قائم بالجوهر وليس متحيزا
تبعا لتحيزه والا كان مشروطا بنفسه وصفات البارى فانها
قائمة به ولا تحيز وعن الثانى بان انتهاءها الى الجوهر لا يوجب قيام
كلها به بل قد تترتب فيقوم عرض بعرض الى ان ينتهى الى الجوهر بالترتب
وجوزه اى قيام العرض بالعرض الحكماء كالسرعة والبطوء فانهما
عرضان قائمان بالحركة لانها توصف بهما فيقال حركة سريعة
وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم تلاحظ حركته لم يصح بالضرورة
ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب ان هذا الاحتجاج لا يلزمنا
فانهما ليسا عرضين ثابتين للحركة بل هما لاجل السكنات المتخللة
وقلتها وكثرتها فحاصل البطوء ان الجسم ليسكن سكنات كثيرة
في زمان قطعه المسافة وحاصل السرعة ان يسكن سكنات قليلة
بالقياس الى سكنات البطوء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات
الجسم المتحرك دون الحركة وعندهم الحركة السريعة والحركة البطيئة
تختلفان بالذات والحقيقة وليس ثمة امر موجود الا الحركة المخصوصة
التى هى نوع من تلك الانواع المختلفة الحقايق واما السرعة والبطوء
فمن الامور النسبية التى لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركات
المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها في الذهن السرعة
والبطوء ولذلك اختلف حال الحركة فيهما فانها سريعة بالنسبة
الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى قال الشيخ الاشعرى ولا يبقى

العرض زمانين لان البقاء عرض فلو بقى العرض لقام العرض بالعرض
ومنع كون البقاء عرضا بل هو امر اعتبارى ولانه لو بقى زمانين
لامتنع زواله فى الثالث وما بعده لانه لو زال لم يزل بذاته لان ذاته
لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتدا ولا يزول بضد يحدث فى محله اذ حدوثه
مشروط بزواله اى زوال القائم بالمحل فيدور ولا يزول بفعل
فاعل مختارا وموجب اذ الفاعل لا بد له من اثر والزوال عدم والعدم
نفى محض لا يصلح اثر الفاعل اصلا ولا يزول بسبب انتفاء شرط
اذ الشرط اما عرض فيتسلسل او هو الجوهر المشروط بقاؤه بما اى
بالعرض فيدور ورفقتيل فى الجواب نختار انه يزول بذاته ولا يلزم
عدم وجوده اصلا لجواز ان يكون اقتضاء ذاته عدمه فى زمان
مشروطا بوجوده فى زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ثم
هذا منقوض فى مادة كفى الزمان الثانى بان يقال لو وجد فى الزمان
الاول لم يزل فى الزمان الثانى بذاته ولا بضده الى اخر الدليل فيما
هو جوابكم فهو جوابنا او نختار انه يزول بحدوث ضد ولا يلزم
الدور لان حدوث الضد مع زوال الباقى فى الزمان فهو دور
معية كقيام كل من اللبنتين بالاخرى او نختار انه يزول بفعل
فاعل لا بمعنى ان الفاعل يفعل عدمه بل بمعنى انه لا يفعل الفاعل
وجوده وهذا لا يحتاج الى اثر صادر من الفاعل او نقول العدم
الذى لا يصلح اثر الفاعل هو العدم المستمر واما العدم الحادث
فانه اثر له كالوجود الحادث او نختار انه يزول بزوال شرط
ولا يلزم دور ولا تسلسل لانا نختار ان ذلك الشرط عرض
وان ذلك العرض لا يستمر بل يتجدد على التبادل الى ان ينتهى
الى ما لا يبدل عنه وعنده يزول قال النظام ولا تبقى الاجسام
ايضا زمانين لذلك اى لذلك الدليل المذكور انفا وقال الكرامية
وبهذا الدليل يبقى العالم فلا يعدم اصلا مع كونه محدثا وانه

اى العرض

٤٨

اى العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة ولذلك نجزم
بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الاخر جزما
يقينيا لا يحتاج فيه الى فكر كالجسم الواحد فانه لا يوجد فى ان
واحد فى مكانين بالضرورة ويؤيده ان العرض انما يتشخص
بمحله فلو قام بمحلين لصار الواحد بالشخص اثنين وجوزه
اى قيام العرض بمحلين القدماء اى قدماء الفلاسفة
فى نحو الجوار من الاضافات المتشابهة فانها تقوم بالطرفين
بخلاف المتخالفة كالابوة والبنوة فان كل واحدة منهما تقوم
بطرف والجواب ان الاتحاد فى نحو الجوار نوعى لان جوار هذا
لذاك مخالف بالشخص لجوار ذاك لهذا وان شاركه فى الحقيقة
النوعية وجوز ابو هاشم قيام العرض بمحلين فى التاليف فانه
عرض ويقوم بجزئين وانما كان عرضا اذ عسر الانفكاك فى الجسم
الذى يعسر انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض لاجل
التاليف اذ لولاه ما صعب الانفكاك بين اجزائه كما فى المتجاوزات
والعدم المحض لا يوجب العسر فالتاليف صفة موجودة
فهو عرض ومنع كون عسر الانفكاك للتاليف بل هو للمختار
الذى الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب
الانفكاك به وانما لا يقوم التاليف باكثر من جزئين لوجوده
اى التاليف دونه اى الاكثر بمعنى لو قام التاليف الواحد
بثلثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بعدم جزء واحد من تلك
الثلثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالى باطل
لان الجزئين الباقيين بينهما تاليف قطعا لان صعوبة الانفكاك
بينهما باقية وجوابه ان التاليف الذى بين الجزئين غير التاليف
الذى بين الثلثة ثم الكم متصلا او منفصلا يختص بقبول
القسمة وهما وهى فرض شئ غير شئ ولا يقبلها فعلا وهى

الفصل والفك كسرا او قطعا لا سنفصلا اذ معروض الوحدات
من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا فى نفسه بل
منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال
حقيقى ولا متصلا اذ لا بد ان يبقى القابل مع المقبول والا لم يكن
قابلا له حقيقة ضرورة والكم المتصل الذى هو المقدار لا يبقى
معها اى مع القسمة بالفعل بل يزول ويحصل مقداران اخران
لم يكونا موجودين بالفعل والا كان فى متصل واحد متصلات
غير متناهية بالفعل وان اعد المقدار المادة لقبول القسمة
بالفعل فان ذلك لا يضر لان المعد لا يجب اجتماعه مع الاثر
كالحركة الى الحيز فانها تعد الجسم المتحرك للسكون فيه ولا تجامعه
ويختص الكم ايضا بوجود العاد له فيه فعلا كالعدد فانه يوجد
فيه الواحد بالفعل وهو عاد له او فرضا كالمقدار فانه يمكن
ان يفرض فيه واحد يعده كالذراع ويختص الكم ايضا بوجود
المساواة ومقابليها وهما الزيادة والنقصان ومنفصلة
اى المنفصل من الكم وهو ما لا يكون بين جزئيه حد مشترك
هو العدد فانك اذا اشرت من العشرة الى السادس مثلا
انتهت اليه الستة وابتدات الاربعة الباقية من السابع لا من
السادس فلم يكن بين القسمين امر مشترك بخلاف المتصل
كما سياتى ومتصلة اى المتصل من الكم وهو ما كان بين جزئيه
حد مشترك ينقسم الى قسمين احدهما القار وهو ما تجتمع
اجزاؤه المفروضة فى الوجود وهو المقدار وهو اما خط
او سطح ان انقسم فى جهتين او جسم تعليمى ان انقسم فى الجهات
الثلث وكل منها بين جزئيه حد مشترك فان الخط اذا قسم الى
جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما
فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم التعليمى اليهما فالحد

المشترك

المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب ان تكون مخالفة
بالنوع لما هى حدود له لان الحد المشترك يجب كونه اذا ضم الى
احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص شيئا ولولا
ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون
التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما
الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هى عرض
فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى
الجسم التعليمى وثانيهما غيره اى غير القار وهو ما لا تجتمع
اجزاؤه المفروضة فى الوجود وهو الزمان فالان مشترك
بين قسميه الماضى والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين
قسمى الخط ويقال الطول للامتداد الواحد مطلقا من غير
ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل كل خط فى نفسه طويل
اى هو فى نفسه يعد وامتداد ويقال ايضا للامتداد الاطول
من الامتدادين المتقاطعين فى السطح على قوائم ويقال ايضا
للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية ويقال العرض
للسطح وبهذا المعنى قيل كل سطح فى نفسه عريض ويقال ايضا
للامتداد الاقصر من الامتدادين المتقاطعين فى السطح
على قوائم ويقال ايضا للامتداد الثانى اى المفروض ثانيا
المقاطع للمفروض اولا على قوائم وهو ثانى الابعاد الجسمية ويقال
العمق للثالث اى للامتداد المفروض ثالثا المقاطع للاولين على
قوائم وهو ثالث الابعاد الجسمية ويقال ايضا على الثخن وهو حشو
ما بين السطوح اعنى الجسم التعليمى الذى يحصره سطح واحد
او سطحان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل كل جسم
فى نفسه عميق ويقال ايضا على النازل منه اى من الثخن وحينئذ
فالصاعد من الثخن يقال له سمك وبهذا الاعتبار عمق البيس

وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر فيقال
الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيط ومن رأس
الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات القوايم الاربع الى مؤخرها
فمعانيه خمسة ويقال العرض للامتداد الاخذ من يمين الانسان
او ذوات الاربع الى شماله فمعانيه اربعة ويقال العمق للامتداد
الاخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع
الى الارض فمعانيه ايضا اربعة وهى هذه المعانى المذكورة
للطول والعرض والعمق اما كميات صرفة كالطول بمعنى
الامتداد الواحد الذى هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق
بمعنى الثخن الذى هو الجسم التعليمى او كميات مأخوذة مع
اضافة واحدة الى امر اخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا
فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له المفروض اولا
وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين
كما ان لمجموعهما ايضا اضافة اليه او مأخوذة مع اكثر من
اضافة واحدة كالاطول فانه اطول بالقياس الى طويل
مقيس الى قصير ولما فرغ من الكم بالذات وخواصه واقسامه
شرع فى الكم بالعرض فقال و الكم بالعرض هو محله اى محل
الكم بالذات كالجسم الطبيعى اما بحسب المقدار الحال فيه وهو
ظاهر واما بحسب العدد ان كان الجسم متعددا او هو
الحال فى احدهما اى الكم بالذات ومحله فالحال فى الكم بالذات
كالضوء القائم بالسطح والحال فى محل الكم بالذات كالسواد
فانه مع المقدار محلهما الجسم وان اعتبر تعدد الجسم كان
السواد مع الكم المنفصل فى محل واحد او هو متعلقه اى
متعلق الكم بالذات كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية
باعتبار اثارها فى الشدة او المدة او العدة كما تقدم فى مبحث

العلة وقد يجتمع اثنان من هذه الاربعة فى شئ واحد كما فى الحركة
فانها منطبقة على المسافة والزمان اللذين هما كم بالذات والانطباق
يجرى مجرى الحلول فكانها محل لهما او حالة فيهما وتقوم مع المقدار
بالجسم المتحرك ويعرض منفصله لمتصله القار وغير القار كما
اذا قسمنا الحبل بالاذرع والزمان بالساعات وانكر المتكلمون
وجود الوحدة فى الذهن لانهم لا يقولون بالوجود الذهنى وفى
الخارج ايضا للزوم التسلسل على تقدير وجودها فيه اذ يلزم
على ذلك التقدير ان يكون لها وحدة لان كل موجود موصوف
بانه واحد وننقل الكلام اليها وهلم جرا واجاب الحكماء بان وحدة
الوحدة نفسها فلا تسلسل ولانها على ذلك التقدير جاز ان تقوم
بما ينقسم كالجسم الواحد وحينئذ ان قامت بجزء منه كان هو
الواحد دون الكل والمقدر خلافه وان لم تقم بشئ من اجزائه
لم تكن صفة له وهو ايضا باطل وان قامت بتمامها بكل جزء قام
الواحد الشخصى بالكثير وهو بديهى البطلان وان قام كل جزء منها
بجزء منه لزم الانقسام فيها وهو ضرورى البطلان فوجب ان
تكون امرا اعتباريا فكذا العدد امر اعتبارى لتركبه منها واجيب
بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكون حلولها فى الجسم غير
سريانى كحلول النقطة فى الخط والاضافة فى محلها عند القائل
بوجودهما وحينئذ لا يلزم من انقسام المحل انقسامها وقد يستدل
على عدمية الكثرة من غير استعانة بعدمية الوحدة فيقال ليست
الكثرة موجودة فى الخارج اذ لو كانت موجودة فيه فاما ان تقوم
بذاتها او بغير الكثير وكلاهما ظاهر البطلان او بالكثير وحينئذ
اما ان تقوم به من حيث انه كثير ولا يخلو اما ان تقوم بتمامها بكل
واحد من الكثير ويلزم منه قيام الواحد الشخصى بالكثير وهو
محال او تقوم به على سبيل التوزيع بان يقوم شئ من الاثنينية

مثلا بهذا الواحد وشيء بذاك ويلزم منه ان لا تكون الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه او تقوم بالكثير من حيث عرض له امر صار به واحدا وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فوجب ان تكون اعتبارية وانكروا ايضا ثبوت المقدار الذي هو امر متصل في حد ذاته حال في الجسم اصلا اذ هو اي وجود بين الاجزاء بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها واذا كان كذلك فكيف يسلم ان في الجسم امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال فيه وان بين اجزائه التي تفرض فيه حدا مشتركا كما توارده اي المقدار على الجسم فانه ايضا فرع نفي الجزء وايضاحه ان الحكماء احتجوا على وجود المقدار في الخارج بان الجسم الواحد كالشمعة تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بعكس ذلك وتارة مدورا وتارة مكعبا مع بقاء جسميته المخصوصة وهذا التوارد يفيد وجود المقدار لان الزائل والمتجدد ليسا محض العدم بل هما موجودان زال احدهما وحدث الاخر وجوابه ان مثبت الجزء لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل يقول لما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس وكوجود التخلخل والتكاثف في الجسم فانهما ايضا فرع نفي الجزء وبيانه ان الحكماء احتجوا على وجود المقدار في الخارج بان الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء اخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلا كان فيما بينها وحقيقته المخصوصة باقية في الحالين والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على حقيقته اذ لو كان عينها او جزءها لتغيرت بتغيره ووجودي لما عرفت من ان المتبدل

الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا والجواب ان قبول الجسم لهما فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء وانكروا ايضا وجود الزمان في الخارج للزوم التسلسل على تقدير وجوده فيه لانه على هذا التقدير امس متقدم على يوم تقدما ليس بالعلية والطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم فهو بالزمان فيكون للزمان زمان ويعود الكلام في ذلك الزمان ويلزم وجود ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض وهو محال ومع كونه محالا يستلزم محالا اخر وهو ان امس جميع تلك الازمنة متقدم على يومها بالزمان فيلزم كون ذلك الجميع في زمان خارج عنه لان ظرف الشيء لا يكون جزءه ويلزم ان يكون داخلا في الجميع لانه زمان من الازمنة المتطابقة فهو داخل وخارج معا هذا خلف واجيب بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بزمان اخر بل بالذات وتقدم غيرها بواسطتها ولا لزام الجزء الذي لا يتجزى او اجتماع اجزائه اي الزمان لانه تقدير وجوده يكون الحاضر منه موجودا والا لم يكن الزمان موجودا اصلا لانه منحصر في الماضي والحاضر والمستقبل والماضي كان حاضرا والمستقبل سيصير حاضرا فلو كان الحاضر غير موجود كان الماضي والمستقبل كذلك فلا وجود للزمان وهو خلاف المفروض فثبت ان الحاضر موجود ثم نقول انه غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فتجتمع اجزاء الزمان هذا خلف واما مترتبة فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف فثبت انه غير منقسم فكذا الجزء الثاني وما بعده اذ ما من جزء الا وهو حاضر حينا ما فيتركب الزمان من آنات متتالية والمفروض انه موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى

لانه من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم لانها من عوارضه
ومنطبقة عليه وانتم لا تقولون به واستدل الحكماء على وجوده
بان الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان وذلك التفاوت
لا يجوز ان يكون للمسافة لحصوله مع اتحادها كما اذا قطع سريع
وبطىء مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان فى امر ممتد
قطعا مع تساويهما فى المسافة ولانتفائه مع تفاوتها كما اذا اتحد
سريع وبطىء فى الاخذ والقطع فان حركتيهما متحدتان فى امر
ممتد قطعا مع تفاوتهما فى المسافة ولا يجوز ايضا ان يكون ذلك
التفاوت لاجل البطوء والسرعة لاتحاد ذلك الامر الممتد الذى
يقع به التفاوت مع الاختلاف فيهما كالمثال الثانى ولاختلافه
مع الاتحاد فيهما كما اذا ابتدأ حركتان متساويتان فى السرعة معا
وانقطعت احديهما قبل الاخرى فثبت ان فى الحركة شيئا يقبل موجودا
التفاوت لذاته وهو الزمان واستدلوا ايضا على وجوده بان
الاب متقدم على الابن لكن تقدم الاب ليس نفس جوهر الاب فقط
لان التقدم اضافى دون جوهر الاب ولا هو جوهر الاب مأخوذا
مع عدم الابن لان الاب يعتبر مع عدم اللاحق للابن ولا تقدم
للاب عليه بهذا الاعتبار بل التقدم امر زائد يستدعى محلا
موجودا وهو الزمان وكلاهما مردود لان التفاوت والتقدم
اعتباريان لعروضهما للعدم فان ما بين يوم الطوفان ومحمد
صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد نبينا
صلى الله عليه وسلم وكذا عدم الحادث متقدم على وجوده
واختلفوا فى حقيقة الزمان فقيل هو جوهر مجرد لا يقبل
العدم لذاته والا بان قبل العدم فبعده اى فعدمه بعد وجوده بالزمان
لانها بعدية لا يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان هذا
خلف ولا تعرض بان هذا الدليل لا ينفى عدمه اى الزمان ابتداء

لانّ

لان العدم بعد الوجود اخص من العدم مطلقا فلا يلزم من
امتناعه امتناعه لان العدم المطلق له فرد اخر هو العدم المستمر
الذى ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد
منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته
وبانه ينتقض بتاخر اجزائه اى الزمان بعضها عن بعض
فيلزم ان يكون لها زمان واجيب بان تأخر الزمان بذاته
لا بزمان واعترض ايضا بان التأخر لا يعرض للعدم والا لما
امكنكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتأخر وقيل هو
الفلك الاعظم لاحاطته بالكل اى كل الاجسام المتحركة المحتاجة
الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها وقيل هو حركته
اى حركة الفلك الاعظم لانه اى الزمان غير قار كما ان
الحركة غير قارة وهما اى دليلا هذين القولين قياسان
فى كل منهما مقدمتان موجبتان كائنتان فى الشكل الثانى
فلا ينتجان لان شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه كيفا وقال
ارسطو هو مقدارها اى مقدار حركة الفلك الاعظم فانه
اى الزمان للتفاوت الواقع فيه بالزيادة والنقصان كم
ولامتناع الجزء الذى لا يتجزى متصل فهو مقدار ولانه
غير قار فهو مقدار للحركة واذ لا ينقطع فهو مقدار للمستديرة
لان الحركة المستقيمة تنقطع لتناهى الابعاد فلا يجوز ذهابها
على استقامتها الى غير النهاية ولوجوب سكون بين كل
حركتين مختلفتين فى الجهة صادرتين من متحرك واحد
فلا يجوز ايضا دوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى الجهة
الاخرى واذ يقدر به الكل فهو مقدار لاسرعها اى اسرع الحركات
وهى حركة الفلك الاعظم لان الاسرع زمانه اقل والاقل
يقدر الاكثر وعندنا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد

مبهم وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات بحسب ما هو معلوم
للمخاطب فانا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان السائل
عالما بطلوع الشمس غير عالم بمجئ زيد وبالعكس والمكان موجود
ضرورة وللتنبيه على الضرورة قال وللاشارة الحسية اليه
بهنا وهناك ولوجود التفاوت فيه بالزيادة والنقصان
ولتقدره فان مكان النصف نصف مكان الكل ولا يتصور
شئ من ذلك للعدم المحض وانا كان ضروريا كان التشكيك
فيه بانه لو وجد فاما متحيز فله مكان ويتسلسل او حال في
المتحيز فذلك المتحيز اما الجسم الذى هو متمكن فيه فيكون
المكان في الجسم لا الجسم في المكان وينتقل المكان بانتقاله
او جسم غيره وكلاهما باطل لان حلول الجسم في مكانه اما
بالمداخلة فيلزم تداخل الجسمين واما بالمماسة ولكل جسم مكان
فيتسلسل واما لا متحيز ولا حال فيه فلا اشارة اليه ولا
يمكن حصول الجسم فيه وكلاهما باطل سفسطة لا يستحق
الجواب لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن الخلل فيه معينا
كما في النقوض الاجمالية ولئن تبرعنا بالحل نختار انه عرض حال
في جسم اخر متعلق باطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم
تسلسل الاجسام ولا عدم تناهيها لجواز انتهائها الى جسم
لا مكان له بل له وضع كما سيأتى خارج خبر بعد خبر للمكان عن
المتمكن اذ لا ينتقل المكان معه اى المتمكن وقولهم المكان
هو الهيولى اذ الهيولى تقبل تعاقب الاجسام والمكان كذلك
او المكان هو الصورة لانها اى الصورة اول محدد ومقدر
للشئ وحاوله والمكان كذلك ضعيف لجواز اشتراك المتباينين
في لازم قال ارسطو المكان هو السطح الباطن للحاوى المماس
للسطح الظاهر للمحوى والا اى وان لم يكن المكان السطح

فالبعد

فالبعد اذ لا مخرج عنهما واذا كان البعد فلا يقبل الحركة
الاينية اذ لو قبلها لانتقل من مكان الى اخر فله مكان اخر و
يتسلسل مع بطلانه بوجه اخر اذ للكل اى كل الامكنة مكان
لقبولها الحركة الاينية خارج عنها لانه ظرف لها داخل
فيها لانه احدها فيكون داخلا خارجا معا هذا خلف واذا
لم يقبل الحركة فكذا الجسم لا يقبلها لما فيه من البعد هذا خلف
واذ يتداخل البعدان على تقدير كون المكان هو البعد لان
للجسم ايضا بعدا حالا فيه فاذا حصل الجسم في المكان نفذ
بعد الجسم في البعد الذى هو المكان ويجتمع المثلان ويتفرع
على كون المكان سطحا انه قد يكون سطحا واحدا كالطير في
الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء يحيط به وقد يكون
اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه سطح
مركب من سطح الارض الذى تحته ومن سطح الهواء الذى فوقه
وقد يتحرك كل الامكنة كالسمك في الماء الجارى فان السطح المحيط
متحرك بتبعية حركة الماء ولما كانت حركته بالعرض لا بالذات
لم يلزم ان يكون للمكان مكان اخر وقد يتحرك بعضها اى بعض
كل واحد من الامكنة فقط كالحجر الموضوع في الماء الجارى فان
بعض مكانه وهو سطح الماء فقط متحرك وقد لا يتحرك اصلا
كما اذا كان الماء ساكنا وقد يتحرك الحاوى فقط كالطير الواقف
في الريح الهابة او يتحرك المحوى فقط كالطير الطائر في الريح
الواقفة وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتام
من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء
من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة يماس محدبها مقعر كرة اخرى
ومقعرها محدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها
فيكون مثالا لكل واحدة من حركتى الحاوى والمحوى وحده او بهما

معاً كالطير الطائر والريح الهابة متوافقين او متخالفين وقال
افلاطون المكان بعد ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه موجود
فى الخارج وانما كان موجوداً للتقدر اى تقدر المكان بالثلث والنصف
ونحوهما ولا شئ من المعدوم بمتقدر وانما كان بعداً اذ لولاه اى لولا
كونه بعداً بان كان سطحاً لوجب ان يكون كل جسم محفوفاً بجسم اخر
لوجوب كون كل جسم فى مكان فتتسلسل الاجسام هذا خلف
واورد انه لا يلزم تسلسل الاجسام بل تنتهى الى جسم لا مكان له
فان المحدد للجهات عندنا ليس له مكان بل وضع فقط فان حركته
وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة واجيب بان
وجوبه اى المكان لكل جسم ضرورى فانه مشار اليه بهنا وهناك
ويلزم ايضاً على كونه السطح حركة الساكن كالطير الواقف فى
الريح الهابة لاستبدال الامكنة ويلزم ايضاً عكسه وهو سكون
المتحرك كالقمر فانه متحرك ولم يستبدل امكنة ويلزم ايضاً على
تقدير كونه السطح انه قد تفاوت المتمكن بالنقصان مع وحدته
اى المكان كزق الماء اذا صب بعضه كان مماساً للماء بجميع سطحه
كما كان مماساً له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن والمكان بحاله
هذا خلف واجيب بانه اذا صب منه البعض فقد نقص قربه من
الاستدارة ويلزم ايضاً انه قد زاد المكان مع نقصانه اى المتمكن
كالجسم اذا حفرنا فيه حفرة فقد انتقص وازداد السطح الحاوى له
واجيب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه
نعم يلزم على كونه السطح جميع ما تقدم ويلزم ايضاً طلب المعدوم
والانتقال منه واليه فان السطح قبل وصول الجسم الى مقصده
لم يكن موجوداً فكيف يصح طلبه والانتقال منه واليه ودلائلكم
المذكورة فيما سبق الدالة على نفى كونه البعد فرع تماثل البعدين وهو
ممنوع فان البعد الذى هو المكان مجرد وبعد الجسم مادى فلا يلزم

من عدم

من عدم قبول الاول الحركة عدم قبول الجسم لها ولا تداخل البعدين
ولا اجتماع المثلين وقال المتكلمون المكان بعد مفروض وهو الخلاء
وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما
وهذا تعريف للخلاء المختلف فيه واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه
والنزاع فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض يثبته الوهم
ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابق نفس
الامر فحقه ان لا يسمى بعداً ولا خلاء ايضاً وعند المتكلمين هو بعد
موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم وانه اى الخلاء جائز
كفى اى الخلاء الواقع فى رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة وتقريره
انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء
او ذهاب الزوايا الى غير النهاية ولا يمتنع مماستها لمثلها والا
لم يكن التماس الا لاجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون به ولا يمتنع
رفع احديهما عن الاخرى دفعة اذ لو ارتفع بعض احديهما دون
بعض لزم الانفكاك فاذا فرضنا ارتفاعها وقع الخلاء فيما بين
الصفحتين ضرورة اذ الهواء انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر
بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف
يكون الوسط خالياً وانما يلزم هذا الدليل الحكماء لو جوزوا الحركة
فى آن لكنهم لا يجوزونها فيه بل كل حركة عندهم فى زمان والزمان
منقسم الى غير النهاية ففى زمان ارتفاعها يسلك الهواء من
طرفيها الى الوسط فلا يلزم خلوه لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل
اللامماسة التى هى آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية
فيصح الالزام لانا نقول اللامماسة وان كانت آنية كالمماسة
الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت فى آن
بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة للامماسة ان توجد فيه المماسة
فلا توجد اللامماسة الا فى آن آخر ولا بد ان يكون بين الآنين زمان

ففى ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام وفيه
انه يلزم عليه ارتفاع المماسة واللامماسة فى زمان الحركة وهما
نقيضان واذ لولاه اى لولا الخلا لتصادمت الاجسام باسرها
بحركة بقة لانها بحركتها تنتقل الى مكان اخر والفرض انه مملوء
بجسم اخر وهو ينتقل من مكانه اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا
ينتقل الى مكان الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول
عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه مشروط بانتقال هذا عن
مكانه اليه فيدور فهو اذن ينتقل الى مكان جسم اخر والكلام فيه
كما فى الاول ويتسلسل وهذا الدليل انما يلزمهم اى الحكماء لو بطل
التخلخل والتكاثف الحقيقيان والا جاز ان يتخلخل ما خلفه ويتكاثف
ما قدامه قالوا اى الحكماء لو وجد الخلاء فاذا تحرك جسم حركة ارادية
او قسرية او طبيعية فى خلاء مسافة ما ساعة مثلا وتحرك ذلك
الجسم فى مسافة مثلها اى مثل المسافة الاولى فى المقدار فى ملاء
غليظ القوام كالماء فى عشر ساعات مثلا ففى اخر اى فيتحرك ذلك
الجسم فى مثل تلك المسافة فى ملاء اخر قوامه عشر قوام الملاء الاول
يكون فى ساعة ايضا لان تفاوت زمان الحركة لتفاوت المعاوق
وهو القوام فان كان المعاوق عشرا من معاوق اخر كان الزمان
الواقع بازاء المعاوق الاول عشرا من زمان المعاوق الاكثر فذو
المعاوق الرقيق كعديمه اى كعديم المعاوق فى الحركة وهو محال
لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون
ابطا واكثر زمانا من الحركة التى لا معاوقة معها اصلا ونعماهو
اى هذا الدليل لو لم تقتض الحركة زمانا لذاتها بان كان جميع زمان
كل حركة بازاء المعاوق وهو باطل لاستلزامه ان تقع الحركة الواقعة
فى الخلاء لا فى زمان بل فى ان هذا خلف فالحركة المخصوصة تقتضى
لذاتها زمانا مخصوصا فاذا كان مقتضى ذاتها فى الخلا ساعة كان

مقتضى

مقتضى ذاتها فى الملاء الغليظ ساعة ايضا والتسع بازاء المعاوق
فما قوامه عشر القوام الغليظ له عشر الساعات التسع وهو تسعة
اعشار ساعة مع الساعة التى هى مقتضى ذات الحركة فليس ذو
المعاوق كعديمه والعلامات مبتدا خبره لا تفيد القطع الحسية
الدالة على امتناع الخلاء كالسراقات جمع سراقة وهى اناء ضيق الرأس
فى اسفله ثقبة ضيقة فانها اذا ملئت وفتح المدخل خرج الماء واذا سد
وقف الماء وليس ذلك الا لانه لو خرج لزم الخلا والزراقات جمع
زراقة وهى انبوبة من نحاس يجعل احد شطريها دقيقا وتجويفه
ضيقا جدا وشطرها الاخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب
غليظ بحيث يكون غلظه مالئا لتجويفه الواسع فانها بقدر ما
يدخل الخشب فيها يخرج الماء ولو وجد فيها خلا لكان الماء ينتقل
اليه بقدر ما يدخل الخشب فلا يخرج عنها وارتفاع اللحم فى المحجمة
بالمص وما ذاك الا لانه لو خرج الهواء بالمص ولم يرتفع اللحم لزم
الخلاء وارتفاع الماء فى الانبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها فى
الماء ومص الاخر ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله وما ذاك الا لان
سطح الهواء ملازم لسطح الماء لامتناع الخلاء وانكسار
القارورة المسدودة الرأس بجذب الانبوبة الموضوعة فى
القارورة على وجه يكون بعضها فى داخل القارورة وبعضها
خارجا عنها منها اى القارورة الى داخل متعلق بانكسار وبجذبها
فيها الى الخارج لا تفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون تلك
الامور الغريبة بسبب اخر لا نعرفه بخصوصه فهى امارات مفيدة
للظن ثم الكيف اربع اقسام والكيفيات المحسوسة والنفسانية
والمختصة بالكميات والاستعدادية وحذف التا لحذف
المعدود وحصره فى هذه الاربعة انما هو بالاستقراء ومنهم
من اراد اثباته بالترديد بين النفى والاثبات فذكر وجوها

اربعة الاول للرازى انه اما ان تختص بالكم او لا و الثانى اما محسوس او لا و الثانى اما استعداد او كمال الوجه الثانى قال ابن سينا ان فعل بالتشبيه اى صدر عنه ما يشبهه فمحسوس والا فان تعلق بالكم فذاك والا فثبوته للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا او نفسانيا الوجه الثالث لابن سينا ايضا انه اما ان يتعلق بوجود النفس او لا و الثانى اما ان يتعلق بالكمية او لا والثانى اما استعداد او فعل الوجه الرابع لابن سينا ايضا انه اما ان يفعل بالتشبيه او لا والثانى اما ان لا يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق والثانى اما من حيث الكيفية او الطبيعة واياما من الطرق سلك المردد بين النفى والاثبات فى اثبات الحصر فالقسم الاخير من كل منها مرسل اى مطلق يشمل المذكور وغيره اذ حاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول والا فالثانى او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الاوجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص فيها نوع خفا كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يختص الجسم من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما تكون هويتها انها فعل وبعضها ليس شاملا للافراد كتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اى جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حارا والسواد يلقى شبحه اى مثاله على العين لا كالثقل فان فعله فى الجسم التحريك لا الثقل قال الامام وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه فى موضع اخر من الشفا بانهما منها وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الامام وبهذا تضيع الكيفية المختصة بالاعداد

العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة فى التقسيم لانها غير عارضة للاجسام القسم الاول الكيفيات المحسوسة قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة فالراسخة منها كصفرة الذهب تسمى انفعاليات لانفعال الحاسة عنها وغيرها اى غير الراسخة كصفرة الوجل تسمى انفعالات فانها وان شاركت الاولى فى انفعال الحاسة عنها لكنها اشبهت الانفعالات والتاثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزا وهى اى الكيفيات المحسوسة خمس انواع وحذف التاء لما تقدم الاول الملموسات وهى ايضا خمسة انواع فالحرارة تفرق المختلفات بتصعيد الالطف وتجمع المتماثلات اذ تنضم بالطبع تلك المختلفات بعد تفرقها الى ما يجانسها الا اذا اشتد الالتحام بين اللطيف والكثيف فتفيد الحرارة ذلك المركب دورانا او تليينا او تصعيدا او لا تفيده شيئا من ذلك وهذا الاختلاف انما هو بتفاوت اللطيف والكثيف فى المركب فان كانا متقاربين فى الكمية كما فى الذهب افادة الدوران للتجاذب بين اللطيف والكثيف بسبب منع الكثيف اللطيف عن الصعود وان غلب الكثيف لا جدا كما فى الحديد افادته التليين وان غلب اللطيف جدا كالنوشادر افادته تصعيد اللطيف وهو يستصحب الكثيف لقلته وان غلب الكثيف جدا كالطلق لم يتأثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين وكما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل يقال ايضا الحار لما يحس بحرارته بعد تاثيره فى البدن وهو الحار بالقوة كالادوية والاشبه بالصواب مخالفة الحرارة الكوكبية الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة والحرارة الغريزية الموجودة فى ابدان الحيوانات للنارية فى الماهية لاختلاف لوازمها الدال على اختلافها فى الحقيقة فان حرارة الشمس تفعل فى عين

الاعشى ما لا تفعله حرارة النار والحرارة الغريزية اشد الاشياء
مقاومة للحرارة النارية والحركة تحدثها اى الحرارة بالتجربة
واورد انه لو كانت الحركة تحدث الحرارة لتسخنت الافلاك
سخونة شديدة بواسطة حركاتها السريعة وتسخنت العناصر
بمجاورتها وصارت بالتدريج نارا واجيب بان الفلك لا يقبلها
ولا بد مع وجود المقتضى من وجود القابل والعناصر الملاسة
محدبها لا تتحرك بحركته اى الفلك والبرودة ضدها اى الحرارة
تجمع المتشاكلات وغيرها وقيل البرودة عدمها اى عدم الحرارة
عما من شانه ان يكون حارا فالفلك ليس ببارد ويكذبه الحس فانها
محسوسة والعدم لا يحس والرطوبة سهولة الالتصاق والانفصال
كما فى الماء واورد ابن سينا بانه على هذا يجب ان يكون الاشد التصاق
ارطب وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء وهو باطل
واجيب بانه لا يلزم كون العسل ارطب من الماء لانه ادوم التصاقا
واشد التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب
ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم ارطب وايضا قد اعتبر
فى الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء
وقيل اى قال ابن سينا الرطوبة سهولة التشكل وسهولة تركه
فلا يفيد خلطه باليابس استمساكا كالهواء اى فيلزم من تعريفه
ان يكون الهواء رطبا واتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يفيد
اليابس استمساكا عن التفرق والرطب عن السيلان مع ان خلط
الهواء مع اليابس كالتراب لا يفيده ذلك بل يزيد تفرقا واجيب بان
حكمهم بذلك انما هو فى الرطب ذى البلة وهو الماء لا كل رطب
وتغايرا الرطوبة السيلان وهو تدافع الاجزاء اذ قد يوجد بهذا
المعنى فيما ليس برطب كفى الرمل السيال وفى تنوعها اى الرطوبة

خلاف فزعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن
المخالفة لرطوبة الزيبق والرطوبة جنس تحتها انواع وزعم اخرون
ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس
بالرطب قال الامام الرازى كلا القولين محتمل واليبوسة
تقابلها اى الرطوبة فهى عسر الالتصاق والانفصال او عسر
التشكل وتركه وقيل اى قال الرازى لعل الاقرب فى بيان حقيقة
اليابس ان ما سهل تفرقه وصعب اتصاله لذاته بان يكون فى
نفسه بحيث تتفرق اجزاؤه وتنفرك بسهولة يابس وما لم يكن له
ذلك لذاته بل للحاماتِ سهلة الانفراك بين اجزائه الصغيرة الصلبة
حفش وعكسه وهو ما سهل اتصاله وصعب تفرقه لزج والاعتماد
ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه من الحركة الى جهة ما وقيل هو
المدافعة ونفاه اى الاعتماد الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى
مكابرا للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى
جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ تحت الماء احس بميله
الى جهة العلو وفيه ان المكابرة انما تظهر فى نفى المدافعة وكلامه
فى نفى الاعتماد والمدافعة غير الحركة لانها توجد للساكن فانا نجد
فى الحجر المسكن فى الهواء قسرا مدافعة نازلة وحصره اى الاعتماد
فى ست انواع باعتبار الجهات الست وهم لان حصر الجهات
فى ست اخذه العامة من جهات الانسان التى هى القدام والخلف
واليمين والشمال والفوق والتحت واخذها الخاصة من اطراف
الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة وكل منهما
وهم اما الاول فلانه اعتبار غير متنوع ولذلك قد تتبادل فيصير
اليمين شمالا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس واذا استلقى
الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح
فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقايق مختلفة ولو

كان هذا الاعتبار محققا لجهة لوجدت جهات غير محصورة بحسب
الاشخاص واوضاعهم واما الثانى فلانه ليس فى الجسم بعد بالفعل
والابعاد المفروضة لا تحصى ففى المكعب ست وعشرون بعدا
بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثنى عشر ونقط زواياه
الثمان بل الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير وتضاد انواعه اى انواع
الاعتماد كلها فيه نزاع مبنى على انه هل يشترط بين الضدين
غاية الخلاف ام لا فمن لم يشترطها جعل كل نوعين من انواع الاعتماد
بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال كل نوعين بينهما
غاية التباعد متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك
فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعى الاجتماع كالميل الصاعد والميل
المقتضى للحركة يمنة ويسرة فهو لفظى وجعلها اى انواع الاعتماد
القاضى امرا واحدا والاختلاف فى التسمية فيسمى بالنسبة الى السفل
ثقلا والى العلو خفة وقس عليه حاله بالنسبة الى سائر الجهات والاشبه
ان الاعتمادات متعددة ولا تضاد بينها اذ الاعتمادان قد يجتمعان
فى حجر ثقيل يرفع الى فوق فان رافعه يجد فيه مدافعة هابطة والمعلق به
من اسفل الجاذب له اليه يجد فيه مدافعة صاعدة وفى حبل يتجاذبه
اثنان متقاومان الى جهتين فان كلا منهما يجد فيه اعتمادا الى خلاف
جهته وحيث كانت الجهة الحقيقية الفوق والتحت لا غير فللصاعد
اى فالاعتماد الموجب للمدافعة الصاعدة خفة وللهابطة ثقل وهما
اى الثقل والخفة عرضان زائدان على نفس الجوهر خلافا للاستاذ
ابى اسحق الاسفراينى حيث قال لا يتصور ان يكون جوهر فرد ثقيلا
واخر خفيفا بل الثقل عائد الى كثرة الجواهر والخفة عائد الى قلتها
لتفاوت زق ماء وزيبق متساويين فى المقدار فان وزن الزيبق
حينئذ يكون نحو عشرين مثلا لوزن الماء مع تساوى الاجزاء
فيهما التساوى الحاصل لهما واعترض بانه يمكن ان يكون فى الماء

خلاء لنسبة زيادته على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها
واجيب بانه لا يمكن ان يكون فيه خلاء بالنسبة المذكورة اذ يلزم
ان يكون الماء الذى فى الزق نحو نصف عشر الخلاء الذى فيه والحس
الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية يكذبه ويسميه اى الاعتماد
الحكيم ميلا ومنه اى من الميل طبيعى وهو ما لا يكون بسبب
خارج عن محله ولا مقترنا بالشعور وله حكمان الاول انه لا يمكن
ان يتحرك الجسم اصلا اذا كان عديمه اى عديم الميل الطبيعى والا
بان جاز تحركه بقوة قسرية مثلا ففى ساعة اى فنفرض تحركه فى
ساعة ميلا ونفرض تحركا لذى الميل الطبيعى ميلا فى اكثر من
ساعة للعائق عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعى وليكن ذلك
الاكثر عشرا من الساعات فلاخر اى فالتحرك الجسم اخر ميله عشر
الميل الاول فى تلك المسافة فى ساعة ايضا لانحفاظ نسبة
الميلين والزمانين يعنى ان نسبة احد الميلين الى الاخر كنسبة زمانه
الى زمانه فيستوى ذو الميل وعديمه فى قطع تلك المسافة فى ساعة
والجواب عنه ما تقدم فى قوله وانما هو لو لم تقتض الحركة زمانا
لذاتها فارجع اليه والثانى انه لا يعدم الا حصل الجسم فى الحيز
الطبيعى وانما تعدم المدافعة فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك
المكان الطبيعى موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل
والمدافعة التى يجدها واضع يده تحت الحجر الموضوع على الارض
انما هى لعدم كون مركز ثقله منطبقا على حيزه الطبيعى الذى هو
مركز ثقل الارض اعنى مركز العالم لا مركز حجمها ومنه اى
من الميل قسرى وهو ما يكون بسبب خارج عن محله وله ايضا
حكمان الاول انه مع الطبيعى قد يجتمعان بل مدافعتهما ايضا فى
جسم واحد الى جهة واحدة كالحجر الذى يرمى له اسفل فانه يكون
اسرع نزولا من الذى ينزل بنفسه مع تساويهما فى الحجم

والثقل والثانى انه قد يجتمع مبدؤهما اى مبدأ المدافعة القسرية
ومبدأ المدافعة الطبيعية فى جسم واحد الى جهتين كالحجر المرمى
الى فوق واعاد ضمير التثنية الميلين بمعنى المدافعتين المسببتين
عنهما استخداما لاهما اى لا تجتمع المدافعتان الى جهتين للتنافى
ومنه اى من الميل نفسانى ارادى فكذا الحركة طبيعية وقسرية
ونفسانية ويرد على حصر الحركة فى الثلثة حركة النبض فانها
حركة مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيوانى
بالنسيم وليست داخلة فى الطبيعية لحصرهم اياها فى الصاعدة
والهابطة وحركة النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست
احدى الاخريين ظاهر واجيب بانها مركبة والكلام فى البسيطة
او طبيعية بمعنى ما لا يكون سببه خارجا عن المتحرك ولا فاعلا
بالارادة او قسرية والقاسر الروح الحيوانى المنبث فى الشرايين
بجذب غذائه الذى هو الهواء ودفع ما فضل منه او القلب
على سبيل المد والجزر بتوجه الروح الحيوانى اليه عند انبساطه
وعنه عند انقباضه او على سبيل الاستتباع بانبساطها بانبساطه
وانقباضها بانقباضه واتفق المعتزلة على ان الاعتماد قسمان
لازم طبيعى وهو الثقل والخفة ومجتلب كاعتماد الثقيل الى
العلو اذا رمى اليه واعتماد الخفيف الى السفل اذا حرك اليه او
اعتماديهما الى سائر الجهات ثم اختلفوا فى انها هل فيها تضاد
قال الجبائى ومع انقسامه الى لازم ومجتلب فيه اى فى انواعه
تضاد كالحركات التى تجب بها وهو تمثيل مع الفرق بين الاصل
والفرع بعدم استلزامه اى استلزام اجتماع الاعتمادين
كونين للجوهر فى حيزين بخلاف اجتماع الحركتين الى جهتين فانه
يستلزم ذلك وهو محال وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد بينهما
اى بين الاعتماد اللازم والمجتلب كما فى الحجر يرفع الى فوق فان فيه

مدافعة

مدافعة هابطة يجدها الرافع وفيه ايضا مدافعة صاعدة
المتشبث به وتردد فى تضاد اللازمين وفى تضاد المجتلبين
كما فى حبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى سكن فتارة قال فيه
مدافعة للجاذبين يجدها كل منهما اذ لولا جذبه لتحرك الحبل
الى خلاف جهته وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن
الذى يمتنع عن التحريك فان كل واحد من الجاذبين منع بجذبه
ان يحدث الاخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين
اعتمادين وهذا الدليل قاصر لعدم دلالته على حال اللازمين
وقال الجبائى ايضا الاعتمادات لا تبقى مطلقا ووافقه ابنه
فى المجتلبة لا اللازمة للمشاهدة فانها حاكمة ببقاء الخفة
والثقل فى الاجسام وقال الجبائى ايضا سبب الثقل الرطوبة
وسبب الخفة اليبوسة وتظهران اى الرطوبة واليبوسة
فى الاذابة والتكليس فانا اذا عرضنا الثقيل على النار كالذهب
ذاب وظهرت رطوبته واذا عرضنا الخفيف عليها كالخشب
تكلس وترمد وقال ابنه هما اى الثقل والخفة كيفيتان حقيقيتان
غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا من ان الزيبق
اثقل من الماء باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه
بلا شبهة والجواب عما تمسك به الجبائى ان يقال الرطوبة
التى فى الذهب الذائب واليبوسة التى فى الكلس غير موجودتين
فيهما قبل مماسة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان
قبلها بل حادثتان فيهما عندها باحداثه تعالى ولا تؤثران اى
الرطوبة واليبوسة فى الجسم ثقلا ولا خفة وقال الجبائى ايضا
الطفو للجسم الذى يطفو على الماء كالخشب انما هو للهواء
المتشبث به ويلزمه اى الجبائى انفصاله اى الهواء يعنى
ان ينفصل الهواء عن الخشب فيطفو وحده وترسب

الاجزاء الاخر وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب افادها حالة
موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال وقال ابنه الطفو
للخفة ويلزمه الحديدة المرققة فانها تطفو وان كانت ثقيلة
ويلزمه ايضا جبة حديد فانها ترسب وان كانت خفيفة
والف من خشبا فانها تطفو وان كانت ثقيلة وقال الحكماء
الجسم الاثقل من الماء على تقدير تساويهما فى الحجم يرسب فيه
نازلا الى تحت والمثل اى مثل الماء فى الثقل مع تساويهما فى الحجم
يرسب فيه بقدر ما لو ملئ مكانه ماء وازنه اى وازن ذلك
الماء الذى ملئ به مكان المقدار الراسب الجسم كله وقال الجبائى
ايضا للهواء اعتماد صاعد ويلزمه ان لا تطفو الخشبة بل
ينفصل الهواء منها ويصعد وقد عرفت ما فيه وقال ابنه
ليس للهواء اعتماد لازم لا علوى ولا سفلى بل هو اى اعتماده
المجتلب بسبب محرك ويرد عليه طفو الزق المنفوخ من قعر
الماء مع ثقيل يتعلق به اذ لولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك
وقال الجبائى ايضا المولد للحركة والسكون الحركة بالمشاهدة
فى حركة اليد المولدة لحركة المفتاح وفى حركة الحجر المولدة
لسكونه فى الموضع الذى يقصده وقال ابنه المولد لهما هو
الاعتماد كعمود قائم على سطح الافق ادعم بدعامة ثم اعتمد
عليه معتمد الى جهة الدعامة ثم زالت دعامته فانه يسقط الى
جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فالحركة متولدة
من الاعتماد وان حركة اليد بعد حركة الحجر الذى فى اليد والا
بان كانت قبلها تداخلا اى اليد والحجر فى حيز واحد هذا خلف
واجيب بانهما معا فى الزمان وحركة اليد متقدمة ذاتا وقال
ابن عياش كلاهما يولدهما لتمسكيهما ويتفرع عليه هوى الحجر
المرمى الى فوق فالجبائى يقول حركة الهابطة متولدة من حركته

الصاعدة وابنه من الاعتماد الهابط واياكان من القولين ففيه
تحكم اما الاول فلانه انا قيل كل حركة ولدت حركة صاعدة
الا الاخيرة فانها تولد هابطة فهو تحكم بل كان يجب ان تذهب
الى غير النهاية واما الثانى فلان الاعتماد اذا كان يوجب النزول
فليوجبه اولا والجواب عنهما ان كلا من الحركة القسرية والاعتماد
المجتلب يضعف متدرجا بمقاومة الطبيعة والمخروق الى ان
تنتهى الحركة الى مرتبة توجب النازلة التى هى ضدها ودون الصاعدة
التى هى مثلها فان الشئ لا يؤثر فى مثله الا اذا كان قويا فى الغاية
وقد يؤثر فى ضده مع ضعفه والاعتماد الى مرتبة مغلوبة للازم
فينزل وكذا ومثل هذه المسئلة فى التفريع على تولد الحركة والسكون
من الحركة او من الاعتماد وقوفه اى الجسم وسطا بين الحركة
الصاعدة والهابطة فمن قال بالاول قال الحركة الاخيرة من
الحركات الصاعدة توجب له سكونا ثم حركة نازلة فان المتولد
قد يتاخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمى ومن
قال بالثانى لم يجوز السكون بينهما اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم
فانه يوجب الحركة الهابطة ولا المجتلب لانه يقتضى الحركة الصاعدة
فلا يتولد السكون منهما ولا شئ هناك غيرهما والصلابة كيفية
بها ممانعة الغامز واللين عدمها اى عدم الصلابة عما من شانه
ذلك فخرج الفلك لانه لا يوصف عندهم بكونه من شان الصلابة
لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتاثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية
كالجسم العنصرى فهو عدم ملكة لها وقيل اللين ضدها فهو
كيفية بها مطاوعة الجسم للغامز والملاسة عند المتكلمين
استواء وضع الاجزاء فى ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون
بعض الاجزاء ناتئا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب
الوضع دون الكيفية وقيل اى قال الحكماء هما كيفيتان ملموستان

قائمتان بالجسم تتبعانهما اى الاستواء واللا استواء المذكورين
وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم
النوع الثانى من الكيفيات المحسوسة المبصرات وهى الالوان والاضواء
واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة
والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء ونحوها
فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما قيل اى قال بعض القدماء لا وجود
للون بل البياض يتخيل من مخالطة الهواء المضئ للشفاف كالزجاج
المدقوق دقا ناعما فانه يرى فيه بياض مع ان اجزاءه المتصغرة
لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون
وكالزجاج الثخين المنشق فان موضع الشق يرى ابيض مع كونه
ابعد من حدوث البياض فيه والسواد يتخيل بالضد وهو عدم
غور الهواء المضئ فى عمق الجسم لكثافته ويكذبه البيض المسلوق فانه
مع كونه شفافا يصير ابيض بعد سلقه ولم تحدث النار بالطبخ
فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد الطبخ يثقل
ويكثف اكثر مما كان قبله وما ذلك الا لخروج الهوائية منه و
يكذبه ايضا لبن العذراء الذى يتخذه اهل الحيلة وهو خل يطبخ
فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا فى الغاية
ثم يخلط بماء طبخ فيه القلى اولا ثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا وصفى
غاية التصفية حتى صار الماء كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط
فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف اذ ليس ابيضاضه
لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء لانه يجف بعد الابيضاض
ولو كان ابيضاضه لذلك لابيض بعد الجفاف والحق انه قد يكون
ذلك اى اختلاط الهواء المضئ بالاجزاء الشفافة سببا لحدوث
اى البياض وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون كالثلج
وقيل اى قال من اعترف بوجود السواد والبياض هما الاصل

وباقى

وباقى الالوان تحصل بالتركيب منهما فانهما ان اختلطا وحدهما
حصلت الغبرة ومع ضوء حصلت الحمرة ان غلب السواد على
الضوء فى الجملة كالغمام الذى اشرقت عليه الشمس والدخان الذى
خالطه النار وان اشتدت غلبته عليه فالقتمة ومع غلبة
الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالط الصفرة سواد
فالخضرة وان خالط الخضرة بياض فالزنجارية وان خالط
الزنجارية خضرة فالكراثية والكراثية ان خالطها سواد
مع قليل حمرة فالنيلية وان خالط النيلية حمرة فالارجوانية
وقس عليه وقيل الاصل هما اى السواد والبياض والحمرة
والخضرة والصفرة وتحصل البواقى بالتركيب من هذه الخمسة
للتجربة والحق ان تركب هذه الخمسة يحدث الوانا مختلفة لكنه
لا يفيد الكلية اى لا يفيد ان كل ما عداه مركب منها قال ابن سينا
الضوء شرط لوجوده اى اللون وقيل وهو مختار الرازى
والمشهور بين الجمهور هو شرط لرؤيته والظلمة انما تحجب
ما تحيط به فلا يراه غيره واحاطتها بالرائى لا تحجبه عن الرؤية
فعدم اى فهى عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا اذ لو كانت
وجودية لحجبت الرائى عن رؤية المرئى سواء احاطت بالرائى
او بالمرئى او توسطت بينهما وقيل هى ضد للضوء لقوله تعالى
وجعل الظلمات والنور والمجعول لا يكون الا موجودا ومنع بان
الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافى
للمجعولية هو العدم الصرف والضوء ليس جسما والا فالكثرة
استره والمشاهد عكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا
وفيه منع فان ذلك شان الاجسام الملونة لعدم نفوذ شعاع
البصر فيها دون الشفافة فان البلور يزيد ما خلفه ظهورا
وما قيل فى الاحتجاج على جسمية من ان الضوء متحرك لانه منحدر

عن المضيء ويتبعه في الحركة وينعكس عما يلقاه وكل متحرك جسم
فالجواب عنه ان حركته وهم سببه حدوثه في المقابل ولما كان من
عال تخيل انه ينحدر ولما كان تابعا في الوضع للمضيء توهم انه يتبعه
في الحركة ولما كان يحدث في مقابلة المستضيء ظن ان ثمه انتقالا
والا بان كان جسما متحركا فطبيعية اي فحركته طبيعية اذ لا ارادة
له قطعا ولا قاسر معه يقسره ايضا واذا كانت طبيعية فالى اي
فيلزم ان تقع حركته الى جهة واحدة فقط مع انها تقع الى كل جهة
ومع كون الضوء ليس جسما فهو غير اللون كالبلور فانه اذا وقع
عليه في الظلمة ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له وقيل هو
مراتب ظهور اللون ومراتبه اي الضوء ضياء وهو القائم بالمضيء
وهو القائم بالمضيء لذاته كالشمس وما عدا القمر من الكواكب ثم
نور وهو القائم بالمضيء بغيره كالقمر ووجه الارض المستضيئين
بضوء الشمس ثم ظل وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء
بغيره وهو ذو طبقات كالذي في افنية الجدران ثم الذي في البيوت
ثم الذي في المخادع وقيل بتكيف الهواء بالضوء انما اورده هنا
لما تقدم من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء للصبح
اللام للتعليل اي لانا نرى في الصبح الافق مضيئا وما هو الا لان
الهواء تكيف بالضوء واورد انه لو تكيف به لروي كما يرى الجدار
المتكيف به واجيب بانه انما لا يرى لضعف لونه والشعاع
والبريق غيره اي غير الضوء لانهما عبارة عن شيء يتلالأ ويلمع
على بعض الاجسام المستنيرة كانه شيء يفيض منها ويكاد يستر
لونها ثم ان حصل للجسم لذاته سمي شعاعا كما للشمس من التلالؤ واللمعان
وان حصل للجسم من غيره سمي بريقا كما للمرأة التي حاذت الشمس
فنسبة البريق الى الشعاع كنسبة النور الى الضوء النوع الثالث
من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الصوت وسببه تموج

الهواء

الهواء بقرع او قلع عنيف وهو كيفية قائمة بالهواء يحمله
الهواء الى الصماخ وليس ادراكه بتعلق حاسة السمع به كالمرئي
اذ يميل بالريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة وليس
ذلك الا لان الريح يميل الهواء الحامل له ويحركه الى الجانب الذي
هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله
الى قوة السمع واذ تمنع الانبوبة الموضوع احد طرفيها على فم
المتكلم والاخر على اذن السامع انتشاره ووصوله الى صماخ الغير
وما هو الا انبوبة الهواء الحامل للصوت واذ يتأخر سماع
عن سببه فانا نشاهد ضرب الفاس من بعيد ونسمع صوته
بعد ذلك بزمان وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له في تلك
المسافة واحتج على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله
الى الحاسة بانا نسمع الصوت من وراء جدار غليظ جدا محيط
بجميع الجوانب ونفوذ الهواء فيه باقيا على شكله مما لا يعقل
واجيب بانه يشترط في السماع بقاء كيفية الهواء النافذ في الجدار
لا بقاء شكله ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا
بالصوت ويوجد الصوت في الخارج عن الصماخ والا بان وجد
في داخل الصماخ فقط لم تعرف جهته اصلا لانه لما لم يوجد الا
في داخله لم ندركه الا في تلك الحالة التي لا اثر للجهة معها لكنا
ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون
الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا
هناك ايضا لتتميز جهته ولا يلزم ان يكون حينئذ بعيدا عنا
لينافي كون الاحساس بالصوت مشروطا بوصول الهواء
الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا
الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما في حكمها
من القرب والصوت الراجع عن جسم املس صلد وسببه

تموج هواء جديد لا رجوع التموج الاول لفساده بالمصادمة
ويظن عموما يعني ان بعض الناس ظن ان لكل صوت صدا لكن
قد لا يحس به اما لضعفه بسبب عدم صلابة العاكس وملاسته
او عدم تميزه للقرب اي قرب المسافة بين الصوت وعاكسه والحرف
هيئة تعرض للصوت ولو في طرفه كعروض الآن للزمان فيشمل
الحروف الانية بها يتميز عن مثله في الحدة والثقل خرج به الحدة
والثقل فانهما وان كانتا صفتين عارضتين للصوت فيمتاز
بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه
لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت يماثله في الحدة ولا بالثقل
صوت عما يشاركه فيه تميزا في المسموع خرج به نحو طول الصوت
وقصره فانهما ليسا بمسموعين لكونهما من الكميات المحضة
او المأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع وان كان يتضمن
ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين
صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل
قبل ذلك الوقت وهو ليس بمسموع ثم ظاهر كلامه يقتضي ان
الحرف هو تلك الهيئة وهو الواقع في عبارة ابن سينا وعند
جمع من المحققين اسم للصوت المعروض وعند بعض اخر اسم
لهما ومنها اي الحروف حروف مصوتة وهي حروف المد واللين
ومنها حروف صامتة وهي ما عداها وايضا الحروف منها آنية
صرفة كالتاء والطاء ومنها زمانية صرفة كالحروف المصوتة
وكالفاء والقاف والسين والشين ومنها آنية شبيهة
بها اي بالزمانية وهي ان تتوالى افراد آنية مرارا فيظن انها
فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن
ان الراء التي في اخر الدار مثلا راءات متوالية كل واحد منها
آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا

واحدا زمانيا فكذا الحال في الحاء والخاء وايضا الحروف منها
متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة
بالحركة والسكون كالباءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد
من الحركة ومنها متخالفة بالذات كالباء والميم او متخالفة
بالعرض كالباء الساكنة والباء المتحركة وفي امكان الابتداء
بالساكن واجتماع ساكنين صامتين بحث فمنع الاول قوم
للتجربة وجوزه اخرون لوجوده في غير العربية وجوز الثاني
قوم كما في الوقف على عمرو ومنعه اخرون وجعلوا ثمة حركة
مختلسة واحترز بالصامتين عن صامت مدغم في مثله
قبله مصوت نحو ولا الضالين فانه جائز اجماعا النوع الرابع
من الكيفيات المحسوسة المذوقات وهي الطعوم واصولها
تسعة لان الفاعل اما حارا او باردا او معتدل والقابل
اما كثيف او لطيف او معتدل فيفعل الحار في القابل الكثيف
مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة ويفعل البارد
في الكثيف عفوصة وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا
ويفعل المعتدل في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة و
في المعتدل تفاهة ويقال التفه لما لا يحس بطعمه الا بتحليل
كالحديد ويقال ايضا لما لا طعم له كالبسيط وهو التفه الحقيقي
وقد يتركب الطعم من طعمين كالبشاعة المركبة من مرارة
وقبض والزعوقة المركبة من مرارة وملوحة وقد يتركب
الطعم بملموسة اي بسبب وجود كيفية ملموسة فيه فلا يميز
الحس بينهما فيصير كطعم واحد كاجتماع تكثيف وتجفيف
مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة النوع
الخامس من الكيفيات المحسوسة المشمومات ولا اسم
لها الا من الملاءمة فيقال الملائم طيب والمنافرة فيقال

المنافوسنتن ومايقارنها اى الرايحة من محل كرايحة الورد
وطعم كما يقال رايحة حلوة ورايحة حامضة القسم الثانى
من اقسام الكيف الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات
الانفس من الاجسام الحيوانية والنباتية والفلكية
فالراسخة منها ملكة من الملك بمعنى القوة وغيرها حال
من التحول بمعنى التغير واختلافهما بعارض مفارق هو
الرسوخ وعدمه لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج
وانت تعلم ان الكيفية النفسانية تتوارد افراد منها على
موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد اخر فيتفاوت
بذلك حال الموضوع فى تمكن الكيفية فيه حتى ينتهى الامر
الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم
يكن حالا بشخصه بل بنوعه والكيفيات النفسانية ايضا
خمسة انواع فالحيوة التى هى النوع الاول قوة تتبع اعتدال
النوع وهو مزاج المخصوص ويفيض منها اى من تلك
القوة سائر القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف
فى الاغذية قال ابن سينا الحيوة تغاير قوة الحس والحركة
اذ يعدمهما الحى كالمفلوج من الاعضاء فان فيه الحيوة اذ هى
الحافظة للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن
التعفن والتفرق والبلى وظاهر انه ليس فيه قوة الحس
والحركة قوله والذابل وقع سهوا ومحله ياتى كما ستراه
ومنع بالتخلف لمانع اى لا نسلم ان قوة الحس والحركة مفقودة
فى العضو المفلوج لجواز ان يكون الاحساس والحركة
قد تخلفا عنها لمانع مع وجودها فيه وتغاير ايضا قوة
التغذية اذ توجد للنبات مع عدم الحيوة فيه واذ تفقد فى
العضو الذابل مع وجود الحيوة فيه واجاب عن الاول بقوله

ولعلهما

ولعلهما اى قوة التغذية فى النبات وقوة التغذية فى الحيوان
ماهيتان مختلفتان اشتركتا فى لازم واحد اذ لا مانع منه
والجواب عن الثانى ما تقدم وشرطها اى الحيوة الحكماء
والمعتزلة بالنسبة المخصوصة وهى عند الحكماء جسم
مركب من العناصر الاربعة له صورة نوعية مخصوصة
وله كيفيات تتبع تلك الصورة من المزاج والحيوة وغيرهما
وعند المعتزلة فبلغ من الجواهر الفردة يقوم بها تاليف
خاص لا يتصور قيام الحيوة بدون تلك الاجزاء مع ذلك
التاليف فلا تقوم الحيوة بجوهر واحد ويلزمهم اى الحكماء
والمعتزلة قيام العرض الواحد بالكثير ان قامت حيوة
واحدة بالجزئين معا او يلزمهم الترجيح بلا مرجح ان قامت
بكل جزء حيوة على حدة وكان قيام الحيوة باحدهما مشروطا
بقيامها بالاخر من غير عكس لان الجزئين متفقان فى
الحقيقة وكذلك الحيوتان متماثلتان فالتوقف من احد
الجانبين تحكم وبحث او يلزمهم الدور ان كان الاشتراط
من الجانبين وان لم يكن بشئ منهما مشروطا بالاخر ثبت
المطلوب واجيب بان التوقف من الجانبين وان كان
دورا لكنه دور معية وهو جائز او نقول تقوم الحيوة الواحدة
بمجموعها من حيث هو مجموع والموت عدمها اى عدم الحيوة
عما اتصف بها وقيل ضدها فهو كيفية وجودية يخلقها الله
تعالى فى الحى لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لكونه
بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق
بمعنى التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز
كتقدير الوجوديات النوع الثانى من الكيفيات النفسانية
العلم قيل هو تعلق العالم بالمعلوم وقيل هو صفة ذات تعلق

والتعلق على هذا القول هو العالمية واثبت القاضي الباقلاني
معهما اي مع العلم الذي هو الصفة والعالمية التي هي من قبيل
الاحوال عنده لا بمعنى التعلق تعلقا فلا حدهما اي فاما ان يكون
التعلق للعلم فقط او للعالمية فقط فهناك ثلثة امور العلم
والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما او يكون التعلق لهما فهنا
امور اربعة العلم والعالمية وتعلقاهما وقال الحكماء العلم
هو الوجود الذهني اي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول
الصورة وارادوا به انه الصورة الحاصلة لتحقق الحقيقة
اي حقيقة[3] يعني انه قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف
كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية
الا يرى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا اشبهة
ايضا في ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا والتعلق
انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل
منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم ههنا في الخارج
فلا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وذلك الامر الموجود
في الذهن هو العلم باعتبار قيامه بالقوة العاقلة وهو
المعلوم ايضا باعتباره في نفسه من حيث هو هو فالعلم
والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولتحقق الكلي
فانه ممتنع الوجود في الخارج واذا كان العلم بالمعدومات
الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات
كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية ومنعه
اي منع كون العلم عبارة عن الوجود الذهني المتكلم والا
بان كان العلم بحصول ماهية المعلوم في ذهن العالم فالذهن
حار بارد اذا علم الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار والبارد
الا ما حصل فيه ماهية الحرارة والبرودة لكنه باطل

المعدوم الخارجي[3]

قطعا لان هذه الصفاء منتفية عنه وايضا يجتمع الضدان
في محل واحد فقيل في الجواب انما يلزم كون الذهن حارا باردا
لو حصل فيه ماهيتهما موجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود
الخارجي الذي هو مصدر للاثار ومظهر للاحكام لا ماهيتهما
الموجودة بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني وهي الصور
العقلية فانها مخالفة للهويات الخارجية في اللوازم فلا
يلزم كون الذهن حارا باردا ولا اجتماع الضدين وقيل
اي قال بعض الحكماء العلم بتجرد العالم والمعلول من المادة
فهو عدمي ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انساني عالما
بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم وتعلقه
اي العلم الواحد الحادث بمعلومين على سبيل التفصيل فرع
تعريفه فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا
غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم بمعلومين وان قلنا انه صفة
ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة تتعدد تعلقاته وكثرة
التعلقات لا تجعل الصفة متكثرة وحينئذ فلا فرق في جواز
تعدد تعلقه بين المعلوم الضروري وما اي معلومين
ينفكان وبين غيرهما اي غير الضروري وهو النظري وغير
ما ينفكان وهو ما لا ينفكان خلافا لابي الحسن الباهلي من الاشاعرة
في الاول حيث قال لا يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين نظريين
لانه يستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو محال بالضرورة
الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين قياسا على علم الله تعالى
واجيب عنه بانه قياس الشاهد على الغائب بلا جامع وعن
الاول بانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع
النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة
وللقاضي الباقلاني وامام الحرمين في الثاني حيث قالا لا يجوز

تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما كالسواد والبياض والا
جاز انفكاك الشيء عن نفسه ورد بان جواز انفكاك العلم بهما
فيما اذا علما بعلمين واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور واما ما لا يجوز
انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد
فقد يتعلق بهما علم واحد اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة
والا جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر وان كان لا يعلم علمه به لكن
ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به
ثم انه يعلم ايضا علمه بعلمه به لما ذكرناه من استلزام العلم العلم
بالعلم وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية فلو استدعى كل
معلوم منها علما لزم ان يكون لاحدنا علوم غير متناهية بالفعل
وهو محال بالوجدان والجواب انه قد يعلم الشيء ولا يعلم العلم به
الا اذا التفت الذهن اليه وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر
حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار و
الادراك تصور وتصديق فالجازم من التصديق علم ان كان
لموجب وكان مطابقا او جهل مركب ان لم يطابق استند الى تقليد
او شبهة او تقليد ان كان لغير موجب طابق اولا وغيره اي
غير الجازم ظن ان كان راجحا او شك ان تساوى طرفاه
او وهم ان كان مرجوحا فالجهل المركب ضد له اي للعلم فانهما
معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما
غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة هو مثل له فامتناع الاجتماع
بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة للانقلاب اي انقلاب احدهما
الى الاخر فان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار
وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر
من الصباح الى المساء لا يختلف بحسب الذات والحقيقة
ضرورة ثم ان ذلك الاعتقاد كان اولا علما ثم انقلب جهلا

مركبا

مركبا والانقلاب لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الحقيقة
فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الاخر بسبب اختلاف
العوارض ولا استحالة فيه ولان التباين بينهما بخارج عن
حقيقتهما وهو المطابقة واللامطابقة والامتياز بالامور
الخارجة لا يوجب الاختلاف بالذات واجيب بان المطابقة
واللامطابقة اخص صفاتهما فيلزم من الاختلاف فيه
الاختلاف في الذات ويقال لعدمه اي عدم العلم عما من شانه
ان يكون عالما جهل بسيط ويقرب منه اي من الجهل البسيط
السهو وكانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور
فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال
فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور اخر فيشتبه احدهما
بالاخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه ادنى تنبيه وعاد
اليه التصور الاول ويقرب منه الغفلة ايضا ويفهم منها
عدم التصور مع وجود ما يقتضيه ويقرب منه الذهول
ايضا وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال الله
تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من
السهو وهو اي الجهل البسيط بعد العلم نسيان وقد فرق
بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة
مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ
في حصولها الى سبب جديد والادراكات اي ادراكات
الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها
ورده جمهور المتكلمين بان الفرق بين العلم بالشيء وبين رؤيته
ضروري فانا اذا علمنا الحمرة مثلا علما تاما ثم رأيناها نعلم ان
الحالة الثانية مخالفة للاولى بلا شبهة واجيب بان ذلك
الفرق لا يمنع كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم

المستندة الى غير الحواس اما بالنوع فيكون العلم حقيقة
جنسية مشتملة على حقايق مختلفة منها ادراك الحواس او
بالهوية فيكون حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات
وايضا انما يصح استدلال الجمهور لو كان متعلق العلم هو
متعلق الادراك الحسي وليس كذلك لان الحس لا يتعلق الا
بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها
من هذه الجهة سوى الحس والصورة الذهنية الانسانية
مثلا الحالة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة
لعوارض ذهنية باعتبار حلولها في نفس جزئية ولذلك امتازت
عن الصورة الانسانية الحالة في نفس اخرى فلا تكون كلية
بهذا الاعتبار فكليتها حينئذ اما باعتبار متعلقها اى المعلوم بها
فاذا وصفت الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة
كلي ما علم بها وهذا الاعتبار انما يليق بمذهب من يرى ان المعلوم
غير الصورة الذهنية وهو باطل لانه لو كان غيرها لم يكن
ثابتا في الذهن واذا لم يكن ثابتا في الذهن ولا بد من ثبوته في
الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم فهو ثابت في
الخارج لانحصار الثبوت في الذهن والخارج واذا كان ثابتا
في الخارج كان متشخصا متعينا في حد نفسه متأصلا في
الوجود والتشخص نيا في الكلية فاذا كان المعلوم مغايرا
للصورة التي هي العلم لم يتصف بالكلية اصلا اللهم الا
ان يصار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل
الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا الا كارتسام
الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك
الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية
لكن الارتسام في غير العقل الانساني ينافي الوجود الذهني

في النفس الناطقة لابتنائه على ان لا يكون لما تصورته النفس
الناطقة ثبوت في غيرها لا اصليا ولا ظليا ونفي الوجود الذهني
خلاف مذهبهم او باعتبار المطابقة اى مطابقة الصورة
الذهنية الانسانية مثلا لكثيرين كزيد وعمرو وبكر الى سائر
الافراد والمراد بالمطابقة ان كل واحد من الافراد اذا حضر في
الخيال وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة بعينها الاثر
الحاصل من ذلك الواحد وانها اذا فرضت في الخارج متشخصة
بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد فان قلت
اذا طابقت كل فرد طابقها كل فرد فيطابق كل فرد فيكون
كليا بهذا المعنى قلنا ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا
بل عن مطابقة ذات مثالية غير متاصلة في الوجود لما هي
ظل له والعلم تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزاء المعلوم وتلاحظ
واحدا بعد واحد او اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسال عنها فانه
يحضرها في ذهنه دفعة فهو متصور لها لانه عالم بانه قادر
عليها وعلمه باقتداره عليها يتضمن علمه بحقيقتها ثم ياخذ في
تقريرها فيلاحظ تفصيلها بملاحظة اجزائها واحدا بعد
واحد ففي ذهنه حال ما سئل امر بسيط هو مبدأ التفاصيل
والتفرقة بينها وبين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال وملاحظة
التفصيل المتفرعة على التقرير ضرورية وجدانية وشبه ذلك
بمن يرى شيا ها تارة دفعة فانه يرى جميع اجزائها ضرورة
وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزها فالروية
الاولى اجمالية والثانية تفصيلية والعلم الاجمالي منعه بعض
المتكلمين وهو الرازي فانه قال يمتنع حصول صورة واحدة
مطابقة لامور مختلفة بل لكل واحد صورة ولا معنى للعلم
التفصيلي الا ذلك نعم قد تحصل الصور المتعددة تارة دفعة

وتارة مترتبة فى الزمان فان ارادوا ذلك فلا نزاع فيه الا ان
الاجمالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة
التى هى حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل
لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجمع فى زمان واحد وقد
لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس
الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف
فى التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار
اختلافها مقيسة الى المعلومات والحق الاول وهل يثبت العلم
الاجمالى لله تعالى ام لا جوزه القاضى الباقلانى والمعتزلة ومنعه
كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان شرط فيه الجهل
بالتفصيل لم يثبت لله تعالى والشئ اما ان يعلم بالفعل وهو
ظاهر او يعلم بالقوة كما اى كالشئ الذى فى يد زيد وهو اى
والحال ان ما فى يده اثنان وقد سئلنا عنه ازوج ام فرد فانا
نعلم فى هذه الحالة ان كل اثنين زوج وما فى يده اثنان فى الواقع
فيكون مندرجا فيما علمناه فنعلم فى هذه الحالة انه زوج علما
بالقوة القريبة من الفعل وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج
وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات قبل ان يتنبه
للاندراج فالنتيجة حاصلة فى احدى المقدمتين بالقوة وقيل
قد يعلم الشئ من وجه دون وجه قال القاضى الباقلانى الوجه
المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئان متغايران
قطعا وان كان احدهما عارضا للاخر كما اذا علم الانسان باعتبار
ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان لثالث كما
اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته ولا نمنع التجوز
فى تسمية ما هو من هذا القبيل معلوما من وجه مجهولا من وجه
اذ لا مشاحة فيه وهو اى العلم فعلى وهو ان يكون سببا

للوجود الخارجى قبل الكثرة كما نتصور شيئا كالسرير ثم نوجده
وانفعالى من الوجود الخارجى بعدها اى بعد الكثرة كما يوجد
امر فى الخارج مثل السماء والارض ثم نتصوره قال الحكماء
فعلم الله تعالى بمصنوعاته فعلى لانه السبب لوجودها وقال
الحكماء للعقل مراتب اربع فالهيولانى اى فالعقل الهيولانى
هو الاستعداد المحض لادراك المعقولات كما للاطفال
وهى المرتبة الاولى والمرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم
ببعض الضروريات وانما لم يشترط فيه العلم بكلها لان بعضها
قد لا يحصل لفقد شرط للتصور كجنس ووجدان كالاكمه
والعنين لا يتصوران ماهية اللون ولذة الجماع او للتصديق
كالحس والوجدان فى القضايا الحسية او الوجدانية وكتصور
الطرفين والنسبة فى البديهيات فالشيخ قال هو اى العلم ببعض
الضروريات المسمى عقلا بالملكة مناط التكليف لانه اى العقل
علم لامتناع الانفكاك بينهما اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او
عالم لا عقل له اصلا وليس العقل علما نظريا بل هو علم ضرورى
لان العلم النظرى مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط
بالعقل فيكون العلم النظرى متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا
يكون نفسه وليس العقل كله اى كل علم ضرورى لان العاقل
قد يفقد بعض العلوم الضرورية كما تقدم فهو العلم ببعضها
وهو المطلوب وجوابه انا لا نسلم انه لو كان غير العلم جاز الانفكاك
بينهما لجواز تلازمهما والحق كما قال الرازى انه اى العقل غريزة
اى امر خلقى اما جوهر او عرض يتبعها ذلك اى العلم ببعض الضروريات
عند عدم المانع من النوم وافة الالات والمرتبة الثالثة العقل
بالفعل وهو حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها
من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية وتجشم

كسب جديد وقيل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات
والمرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو حضورها اى النظريات
التى ادركها بحيث لا تغيب عنه ومقره الاخره وفى حصوله فى
الدنيا تردد وعلمان تعلقا بمعلومين متماثلين كالبياضين
او مختلفين كالبياض والسواد مختلفان لجواز اجتماعهما ولوكانا
متماثلين لم يجتمعا واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فانهما
مثلان ان اتحد الوقت اى وقت تعلق العلمين بذلك المعلوم
فان كلا من العلمين حينئذ متعلق بعين ما تعلق به الاخر فكل
منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه وقيل هما مثلان وان
اختلف الوقت اذ اختلاف الوقت لا يؤثر فى اختلاف العلمين
كالجوهر فانه لا يختلف بسبب كونه وقتين مختلفين واجيب
بان الفرق بين المقيس والمقيس عليه بين فان الوقت ههنا داخل
فى متعلق العلم فتعدد المعلومات فان اختلف العلمان و ثمة عارض
للجوهر فلا يقتضى تعددا فى ذاته وهذا الذى ذكرناه من حال
العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم
وهو العالم اذ حيث اختلف المحل اى محل العلمين بمعلوم واحد
كزيد وعمرو العالمين بشئ واحد تخالفا اى العلمان ان اقتضى كل
واحد منهما الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجداننا لان
المثلين لا يتفاوتان فى الاقتضاء المستند الى الذات والا تماثلا
والضرورى قال القاضى وكثير من المتكلمين يقع اى ينقلب
نظريا مطلقا للتجانس بين العلوم فيصح على كل منها ما يصح على الاخر
وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقى قال الامدى
لا نسلم تجانس العلوم لجواز ان يكون العلم عرضا عاما لها وان سلم
التجانس فقد يمنع التنوع او التشخص ذلك الذى صح على النوع او

الشخص

الشخص الاخر اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما صح على الفرس وان كانا مشتركين
فى الجنس ولا ان يصح على زيد ما صح على عمرو مع تشاركهما فى تمام
الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او تشخص وكانت
خصوصية نوع او شخص اخر مانعة منها وقيل لا يجوز الانقلاب
مطلقا لامتناع الخلو اى خلو الانسان عنه اى الضرورى بالبديهة
ولو جاز الانقلاب لجاز الخلو وقيل لا يجوز انقلاب ما اى ضرورى
هو شرط لكمال العقل اذ كمال العقل شرط للنظر وهو شرط للنظرى
فيكون النظرى المنقلب شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب
وعكسه وهو انقلاب النظرى ضروريا جائز باتفاق المتكلمين
بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلق به ولكنه لم يقع عند
المعتزلة فى العلم بالله تعالى وصفاته للتكليف يعنى ان العبد
مكلف به فلو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا واذا لم يكن مقدورا
قبح التكليف به على زعمهم واستناد الضرورى الى النظرى او
الى الضرورى فرع تفسيره اى الضرورى فان فسرنا التصديق
الضرورى بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر جاز ان
تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر فى مفرداته
لا يقدح فى استغناء حكمه عن نظر كاسب له فى ذاته فيجوز استناد
الحكم الضرورى الى التصور النظرى وان فسرناه بما لا يتوقف
على نظر لا بذاته ولا يتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور
بل يكون مثل هذا التصديق غير ضرورى فان عد نظريا لزم اكتساب
التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة
بينهما ثم نقول ان فسرنا الضرورى بما لا يتوقف على علم سابق
عليه لم يجز توقف الضرورى على ضرورى لخوان فسرناه
بما لا يتوقف على نظر جاز واثبات ابى هاشم علما لا معلوم له
كالمستحيل اى كالعلم به اذ المستحيل ليس بشئ معناه ان المستحيل

كما قال ابن سينا لا تحصل في العقل منه صورة مخصوصة هي له
في نفسه فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره
اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو
الاجتماع ثم يقال مثل هذا الاجتماع لا يمكن حصوله بين السواد
والبياض واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد
مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد تعقل هنا المستحيل
المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد
والبياض لا باعتبار خصوصه واثبات غيره معلومية المستحيل
معناه معلومية تلك الصورة المسببة عن التشبيه او الامر
العام فالخلف لفظي ومحله اي العلم القلب للسمع الدال عليه
قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فيكون لهم
قلوب يعقلون بها واذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون
القرآن ام على قلوب اقفالها وقال الحكماء المحل للكلي النفس الناطقة
والمحل للمدرك الجزئي المشاعر العشر الظاهرة والباطنة النوع
الثالث من الكيفيات النفسانية الارادة قيل اي قال اكثر المعتزلة
هي اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفي الفعل وقيل هي ميل يتبعه اي
اعتقاد النفع او ظنه وعندنا هي الصفة المخصصة لاحد المقدورين
بالوقوع ولا توجب الارادة الحادثة المراد عند الاشاعرة
وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه
وجماعة من متأخري المعتزلة واحترز بالحادثة عن القديمة
فانها توجبه اتفاقا من اهل الملة والحكماء اذا تعلقت بفعل من
افعال نفسه تعالى واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة
القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر يوجب وجود المأمور
كما في العصاة وجوزه اي ايجاب الارادة الحادثة المراد النظام
والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة

في فعله اي فعل المريد قيد به اذ عدم ايجاب ارادة المريد في غير
فعله لا ستترة به ان كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو
ما نجده من انفسنا حال الايجاد لا عزما عليه فانه قد يتقدم
على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه ويقبل الشدة والضعف
حتى يبلغ درجة الجزم ومع ذلك فقد لا يكون قصدا بل
جزما بانه سيقصد وربما يزول لزوال شرط او حدوث
مانع ولا تشترط الارادة بهما اي باعتقاد النفع او الميل
عندنا فضلا عن كونها عين احدهما فلا يصح تفسيرها باحدهما
اصلا كما اي كما في قدحي العطشان اذا فرض استواؤهما من
جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده
على الاخر وكما في طرفي الهارب من السبع اذا استويا فانه
مع كونه ملجا في الهرب يختار احدهما ولا يتوقف على ترجيحه
لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما بمجرد
الارادة وقيل تتعلق الارادة بنفسها مثل ان يريد الارادة
فتغاير الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل بالذات فقط و
قول المريض اشتهي ان اشتهي مجاز عن اريد ان اشتهي و
فيه ان تعلق الارادة بنفسها انما يتم اذا فسرت باعتقاد
النفع او الميل التابع له لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده
لمنفعة فعل من الافعال او في ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك
الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بما اختاره من انها صفة
مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها
لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا
الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى ولا انفكاك عطف على
تتعلق بنفسها بحسب المعنى كانه قال الارادة تغاير الشهوة
لانها تتعلق بنفسها دون الشهوة ولا انفكاكها عن الشهوة

فى الدواء الكريه وانفكاك الشهوة عنها فى الطعام اللذيذ المعلوم
ضرره قال الشيخ الاشعرى ارادة الشئ عين كراهة الضدّ
اى ضدّ ذلك الشئ والا بان كانت غيرها فضدّها او مثلها
فلا تجامعها لامتناع اجتماع الضدّين والمثلين لكنها تجامعها
هذا خلف او مخالفتها فتجامع ضدّها لان المخالف للشئ يجوز
اجتماعه معه ومع ضدّه ولكن ضد كراهة الضدّ هى ارادة
فيلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده لكن الارادتين
المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما ويبطله
اى يبطل ما ادعاه الشيخ من العينيّة ان شرط كراهة الضد
الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر بالضدّ حال ارادة
الشئ فانفكت الارادة عن كراهة الضدّ فلا تكون نفسها
ويجاب عن دليله بانا لا نسلم ان المخالف للشئ يجامع ضدّه
لجواز تلازم المتخالفين ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه
مع ضدّ اللازم ولجواز كون الشئ ضدا للمتخالفين كالنوم
واذا ظهر التغاير فالارادة معه اى مع الشعور بالضدّ
هل تستلزم كراهة الضدّ فالباقلانى والغزالى نعم لكن الظاهر
انها لا تستلزمها لجواز ان يريد الشخص الضدّين كل واحد
منهما من وجه ارادة على السّوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه
من نفع راجح على نفع الاخر فيكونان مرادين على السّوية ولنت
خبير بان هذا الظاهر انما يتأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد
النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصّصة لاحد طرفى
الفعل مقارنة له كما هو رأى الاشاعرة فلا لان ارادة الضدّين
تستلزم اجتماعهما وهى اى الارادة غير التمنى اذ التمنى
يتعلق بالمحال والماضى والارادة لا تتعلق الا بمقدور مقارن
لها عندنا هل التحقيق والسهو ضدّها اى الارادة يقال فعل

عندنا

٧١

عندنا ومنعه المعتزلة لانه اى السّهو ضدّ العلم والعلم يخالف
الارادة وضد احد المختلفين يجامع الاخر وضده فكيف
يكون ضده والجواب انّ الشئ الواحد قد يضاد مختلفين
كالنوم فانه ضدّ العلم والقدرة وهما مختلفان كما تقدّم
وقال القاضى من الاشاعرة والبصريين من المعتزلة الارادة
تفيد متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك
المتعلق فعلا او قولا فللفعل تفيد كونه طاعة كالسّجود بارادة
لله تعالى ومعصية كالسجود بارادته للصنم وللقول تفيد
كونه امرا وتهديدا فان ارادا اى القاضى والبصرى انها
تفيد صفة ثبوتية موجودة فى الخارج منع كون الارادة
كذلك وما ذكراه اعتبارى وان ارادا انها تفيد متعلقها
صفة اعتبارية فلا نزاع فيه ولا فائدة له والكراهة ضدها
اى الارادة والنوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة
وهى صفة تؤثر خرج به ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وان
توقف تأثير القدرة عليه وفق الارادة خرج به ما يؤثر
لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل
القدرة ما هو مبدأ الافعال المختلفة خرج به فيفترقان
اى التعريفان فى القوة الفلكية والقوة النباتية فان الاولى
قدرة على الاول دون الثانى والثانية بالعكس لا فى القوة
الحيوانية فانها قدرة عليهما والقوة العنصرية ليست
قدرة عليهما ويرد على الحدين القدرة الحادثة عندنا اذ
لا تؤثر والا بان اثرت ما نعت قدرة الله تعالى فان الله
اذا اراد شيئا واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم
اجتماع الضدّين واما عدمهما معا ولا شك ان المانع من
وقوع مراد كل منهما مراد الاخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما

ويلزم ذلك المحال واما احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض
قدرته عليه وهو ايضا محال لا يقال نختار انه يقع مقدور
الله تعالى لان قدرته اتم من قدرة العبد الاترى انها اعم منها
فلا ممانعة لانا نقول الممانعة لازمة ولو كانت قدرة الله اعم
منها لان عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور
المعين لا اثر له فى هذا المعين فكانتا متساويتين بالنسبة اليه
فيكون تاثير احديهما مانعا من تاثير الاخرى ترجيح بلا مرجح
ومن ثمه اى ومن اجل هذا الدليل الذى نفينا به تاثير القدرة
الحادثة بعينه نفاها اى القدرة الحادثة جهم بن صفوان
الترمذى وهو مكابر لان الفرق بين الصاعد بالاختيار
والساقط من علو ضرورى اذا عرفت ان التمانع انما يجرى
فى القادرين المؤثرين فنجوز نحن كابى الحسين البصرى من
المعتزلة مقدورا بين قادرين احدهما مؤثر والاخر كاسب لا
بين فاعلين مؤثرين لما علمت من لزوم التمانع ولا بين كاسبين
لا يخرج متعلق القدرة الحادثة عن محلها فلا يقدر زيد
على فعل عمرو ولو فرض مقدور بين كاسبين للزوم خروجه
عنهما اوعن احدهما لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين
هذا وابو الحسين يجوز مقدورا بين قادرين مؤثرين سواء
كانا مخلوقين او خالقا ومخلوقا فان قدرة العبد مؤثرة عنده
ولا يقول بالتمانع الا فى تعدد الاله واما فى غيره فان الخالق
اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الاخر
فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما ومن هذا التقرير ظهر ان
التشبيه من بعض الوجوه وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة
سلامة البنية عن الافات فجعلها صفة عدمية وتعرف
القدرة ويعلم وجودها بالوجدان فان الصاعد بالاختيار

يجد حالة الصعود امرا ثابتا له دون الساقط وقال الهمدانى من
المعتزلة انما تعرف بتاتى الفعل وتيسره من شخص دون اخر
فيعلم ان للاول قدرة دون الثانى وقال الجبائى انما تعرف بسلامة
الشخص عن الافات ويبطلهما اى قول الهمدانى وقول الجبائى
الممنوع من الفعل فانه يبطل قول الهمدانى لانه قادر عنده ولا يتاتى
منه الفعل والممنوع اى المبتلى بالضد من النوم والعجز مع سلامته
عن الافات فلا يكون العلم بالسلامة مستلزما للعلم بثبوت
القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا
فبطل قول الجبائى ولو اجاب الهمدانى بانه يتأتى الفعل من الممنوع
ان قدر الارتفاع اى ارتفاع المانع ورد عليه العاجز فانه
ايضا يتاتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فان
قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع
موصوف بما يصححه الا انه تخلف عنه للمانع بخلاف العاجز
اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل
يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأتى
الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الاخر
واجاب بعضهم بان الفرق بين العاجز رأسا وبين الممنوع
من الفعل من اظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل فى الجزم به
فانكاره مما يقتضى منه العجب ولا تتعلق القدرة الواحدة
بمقدورين سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا
معا ولا على سبيل البدل بل بمقدور واحد لانها مع المقدور ولا
شك ان ما نجده عند صدور واحد المقدورين منا مغاير لما نجده
عند صدور الاخر فكيف يكون متعلقها ضدين فانه يستلزم
اجتماعهما لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال
اكثر المعتزلة قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة

وغيرها كالقديمة وقال ابو هاشم القدرة القائمة بالقلب تتعلق
بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها لا الجوارح
اى لا تتعلق القدرة القائمة بالجوارح بجميع مقدوراتها من الاعتقادات
والحركات وغيرها وقيل كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقها بجميعه
دون متعلق الاخرى وقيل كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقيهما
ونقذر الفعل من كل منهما لمتعلقات الاخرى لعدم الالة
قيل القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما دون القدرة العضوية
فانها تتعلق بافعال الجوارح فقط واعلم ان هذه الاقوال
ترددات من ابى هاشم كما فى المواقف وصنيعه هنا يأباه واجمعوا
اى المعتزلة فى المتماثلات انها تتعلق بها قدرة واحدة على تعاقب
الازمنة مع اتفاقهم على انه لا يقع بها مثلان فى محل فى وقت
واحد قال الشيخ واصحابه هى اى القدرة الحادثة توجد مع
حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة ولا توجد قبله فضلا
عن تعلقها به اذ قبله اى الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده
فيه والا بان امكن فليفرض وجوده فيه فمعه اى فالحالة التى فرضنا
انها سابقة على الفعل ليست كذلك بل هى مع الفعل هذا خلف
لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين
اعنى كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله
محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا
لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة
غير موجودة حينئذ ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل
مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب
قيل من طرف الخصم نحن لا ندعى ان القدرة اذا وجدت فى حال
كانت متعلقة بوجود الفعل فى ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده
فيه بل نقول القدرة فى الحال انما هى على الايقاع اى ايقاع الفعل

في ثانى

فى ثانى الحال والايقاع متقدم على الوقوع زمانا فيكفى امكان الايقاع
فى الحال ولا يستدعى هذا امكان الوقوع فى الحال فلا يضرنا
ما ذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه فى جواز كون القدرة
موجودة قبله واجيب بان الايقاع الذى هو تاثير القدرة
الحادثة فى الفعل وايجادها اياه على رأيكم ان كان نفس الفعل
على معنى ان التأثير فى الفعل هو عين حصول الاثر الذى
هو الفعل فمحال اى فالايقاع محال فى الحال لما ذكرنا من ان
حصول الفعل مستحيل قبل حدوثه والا بان كان غيره فالكلام
عائد فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تاثير للقدرة
فيه فللايقاع ايقاع اخر ويتسلسل لا يقال الايقاع اعتبارى
فلا حاجة به الى ايقاع اخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة
الايقاع دون اللاايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد
بالتاثير والايقاع وهل المقدور تبع للعلم او للارادة للمعتزلة
فيه خلاف وجه الاول ان صاحب الملكة فى صناعة تصدر
عنه افعال محكمة لا يقصد تفاصيل اجزائها فان الكاتب يراعى
دقايق فى حرف واحد بلا قصد ولو قصدها لفاته كثير منها
ووجه الثانى ان تبعية المقدور للارادة هو مقتضى القدرة
فانها صفة تؤثر على وفق الارادة واما الاشاعرة فقد حكموا
بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة
بتفاصيلها وقد يصدر فعل متقن قليل عن نائم بالتجربة عند
المعتزلة وكثير منا ثم اختلفوا فالمعتزلة وبعضنا قالوا هو
واقع بقدرته وان كان بلا علم فان النوم لا يضاد القدرة
مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء
وقال الاستاذ ابو اسحق لا يكون مقدورا له فان النوم يضاد
القدرة ايضا وتوقف القاضى الباقلانى وكثير من اصحابنا

وقالوا لا قطع بكون ذلك الفعل مكتسبا للنائم ولا بكونه ضروريا
بل كلاهما محتمل بلا ترجيح ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم
مضادا للعلم وباقي الادراكات فما تقول فيما يراه النائم ويدركه
بالبصر والسمع وغيرهما اجاب عنه بقوله والرؤيا خيال باطل
عند جمهور المتكلمين فالمعتزلة قالوا لفقد شروط الادراك
حالة النوم من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء
الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك
من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس من
الادراك في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام
الباطلة وبعضنا وان لم يشترط في الادراك شيئا من ذلك
لكنه قال انها خيال باطل لمخالفة العادة فان عادته تعالى
لم تجر بخلق الادراك في الشخص وهو نائم واثبته الاستاذ
ابو اسحق وقال المنام حق والا بان كان خيالا باطلا لزم السفسطة
اذ لا فرق بين ما يجده النائم من ابصار ونحوه وبين ما يجده
اليقظان فلو جاز التشكيك فيه لجاز فيما يجده اليقظان ولم يخالف
الاستاذ في كون النوم ضدا للادراك لكنه زعم ان الادراك
يقوم بجزء غير ما يقوم به النوم وقال الحكماء هو اي المدرك
في النوم يوجد في الحس المشترك وهو قد ياخذه من النفس
الناطقة وهي تاخذه من صور مرتسمة في العقل الفعال فان
صور جميع الكائنات من الازل الى الابد مرتسمة فيه بل في
جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس
الناطقة ان تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا
وتنتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الآن
ان استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل
لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق

بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم
والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس راتها ولو كانت منجذبة
الهمة الى المعقولات لاختير لها شيء منها وذلك الامر الكلي
المنتقش في النفس يلبسه الخيال اي القوة المتخيلة لما جبلت عليه
من المحاكاة والانتقال من شيء الى آخر مشابه له بوجه والتفصيل
بين الاشياء المتصلة والتركيب بين الامور المتفاصلة صورا
جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيعبرها ا
النائم اولا بان يرجع المعبر قهقرى مجردا له عن تلك الصور حتى
يحصل ما اخذته النفس فيقع بعينه وقد لا يتصرف فيه الخيال
فيؤديه كما هو بعينه فيقع من غير حاجة الى التعبير او ياخذه
الحس المشترك من الخيال كما ارتسم فيه من الخارج ولذلك من
دام فكره في شيء راه في منامه وقد يحدثها اي الصور مرض
ولذلك يرى الدموي في حلمه الاشياء الحمر والصفراوي يرى
النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة والبلغمي
يرى المياه والالوان البيض وهما اي الاخيران اضغاث احلام
فلا تعبير لهما واعلم ان المعتزلة فرعوا على القدرة والعجز فروعا
الاول القادر على حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة
اخرى معها هل هو عاجز عن حمل المائة الاخرى الملتصقة بها او
عاجز عن حمل احديهما اي احدى المائتين من غير تعيين وقادر على
مائة منهما غير معينة اولا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة
الى الاخرى اقوال والكل مناقض لمذهبهم في وجوب تعلق القدرة
بجميع المقدورات فان المائة الاخرى معينة اولا من جنس
مقدورات العبد والثاني القادران اي الشخصان اللذان
يقدر كل واحد منهما عليها اي على حمل مائة من اذا اجتمعا على
حملها فكل واحد منهما حامل للكل اي كل المائة كما قال اكثرهم

ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد فيستغني
بكل منهما عن الاخر او كل منهما حاصل للبعض المعين بحيث لا يشارك
فيه صاحبه كما قال الصيمري والكعبي منهم ويلزمه التحكم لان نسبة
كل جزء الى كل واحد على السوية فلا يتعين شيء منها لفعل احدهما
والثالث قالوا وقد تولد القدرة الحادثة الواحدة في محال
متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة بان يضرب يده
عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات ولما كانت وحدة القدرة
خاصة بتحريك الاجزاء المتفرقة قال فيجتمع على عشرة اجزاء ستة صفة
عشر قدر فان القدرة على تحريك كل جزء غير القدرة على تحريك
الجزء الاخر اذ لو كانت القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك
جزئين لكانت قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس
عدد اولى من عدد فيلزم ان تقدر البقة على تحريك الجبل هذا خلف
واجيب بان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد
واما الجبائي فانه قال الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن
المشي لمن هو قادر عليه وهذا بناء على مذهبه من كون الممنوع
قادرا وستعلم بطلانه والخامس الاعتماد المحرك يمنة ويسرة
هل يمكنه التصعيد منعه البهشمية للفرق بين الدحرجة والرفع
ضرورة فان كل عاقل يعلم ان رفع الشيء اشق من تحريكه دحرجة
واوجبوا زيادة قدرة واحدة على القدرة المحركة يمنة ويسرة
تحكما اذ لا وجه للحصر ومنهم من جوزه وهي اي القدرة تغاير
المزاج لانه كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة
ولان اثره من جنسه فهما من الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة
دون القدرة ولانه قد يعاوق القدرة كما عند الاعياء والتعب
والشيء لا يعاوق نفسه والقوة مبدأ التغير في اخر من حيث هو
اخر قيد بالحيثية ليدخل ما فيه التغاير اعتباري كالمعالج لنفسه

فانه

فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب ويتأثر من حيث هو
جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهي بهذا التفسير اعم من القدرة
لعدم اشتراط الارادة فيها فتشمل اربعة اقسام لان الصادر
من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان
يكون لها شعور بما يصدر عنها او لا فالاول النفس الفلكية
والثاني الطبيعية العنصرية وما في معناها والثالث القوة
الحيوانية والرابع النفس النباتية وتقال القوة ايضا للامكان
المقابل للفعل مجازا لانه سبب للقدرة عليه كما يقال للابيض
انه اسود بالقوة لا الامكان الذاتي لانه يقارن الفعل دون
ذلك فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا لا امكانا
مقابلا للفعل والخلق ملكة تصدر عنها اي عن النفس بسببها
الافعال بلا روية كمن يضرب الطنبور من غير ان يفكر في نغمة
نغمة او في نقرة نقرة فيغاير الخلق القدرة لعدم اعتبار السهولة
فيها سيما ان جعل نسبتها اي القدرة الى الطرفين سواء كما هو
مذهب المعتزلة فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون
متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين ومنعه اي كون
نسبتها الى الطرفين سواء الشيخ الاشعري فقيل اي قال
الرازي اراد الشيخ بالقدرة القوة المستجمعة للشرائط اي
شرايط التاثير ولذلك جعلها مع الفعل لامتناع تخلف
المقدور عن المؤثر التام ولا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا
في الوجود والمعتزلة ارادوا بها القوة العضلية من غير اشتراط
الاستجماع ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل
الفعل ورد على الرازي بان الشيخ لا يقول بتاثير القدرة الحادثة
فكيف يقال اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التاثير
والممنوع عن الفعل غير قادر عليه عنده اي الشيخ اذ القدرة

عنده مع الفعل ولا فعل حالة المنع وعند المعتزلة قادر للفرق
الضروری بين الزمن والمقيد واجيب بانه لا فرق بينهما الاما
يعود الى جريان عادته تعالى بارتفاع القيد دون الزمانة والعجز
صفة تتعلق بالموجود عنده فی الاصح من قوليه فان التعلق
بالمعدوم خيال محض فالزمن عاجز عن القعود لا عن القيام
وفی قول انما يتعلق بالمعدوم اليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا
والمحبة قيل هی الارادة فمن الله تعالى ای فالمحبة من الله لنا ارادته
لكرامتنا والمحبة منا له ارادتنا لطاعته والرضا ترك الاعتراض
فالكفر مع كونه مراد الله تعالى ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه
وعند المعتزلة هو الارادة فالكفر ليس بمراد ايضا عندهم والعزم
جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعی المختلفة المنبعثة من
الاراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح
احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم والترك عدم
فعل المقدور وقيل ان كان عدم فعل المقدور قصدا وقيل الترك
من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس
عن ارتياده وقيل الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم مستمر
فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة واللذة بديهية كالالم لان كل عاقل
بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه
ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان وقيل اللذة ادراك
الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو
منافر وقيدنا بالحيثية لان الشیء قد يلائم من وجه دون وجه
كالدواء الكريه انا علم ان فيه نجاة من العطب قال الرازی وكون
اللذة والالم عين الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك
بالوجدان عند الاكل مثلا حالة هی لذة ونعلم ايضا ان ثمة ادراكا
للملائم واما ان اللذة هی نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك

الادراك سبب لها وانه هل يمكن ان تحصل اللذة بسبب اخر لم لا
فلم يتحقق فوجب التوقف فيه وقيل ای قال ابن زكريا الطبيب
الرازی ليست اللذة امرا محققا موجودا فی الخارج بل هی امر عدمی
هو زوال الالم كالاكل فانه دفع الم الجوع ويبطله العثور على ما
على وجه البغتة فان الانسان يلتذ به ولم يكن له الم بفقده و
الالم سببه الذاتی عند الحكماء وجالينوس تفرق الاتصال فقط
بالتجربة فالحار انما يولم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه
تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء
الى ما تتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما تنجذب عنه والكره
بعض الناس وهو الرازی للتخلف ای تخلف الالم فی القطع
بسكين حاد عنه مع انه يفرق الاتصال ولو كان سببا ذاتيا
لامتنع التخلف عنه فظهر ان تفرق الاتصال ليس سببا بل هو
يعد العضو لسوء المزاج وحصوله يستدعی زمانا فعندما
يبتدی العضو بالاستحالة الى مزاج سیء يحصل الالم وزاد
ابن سينا للالم سببا اخر سوى تفرق الاتصال هو سوء المزاج
المختلف وهو مزاج غير طبيعی يرد على العضو ولا يبطل مزاجه
الطبيعی بل تخرجه عن الاعتدال دون المتفق وهو مزاج غير طبيعی
يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعی ويتمكن فيه بحيث يصير
كانه المزاج الطبيعی اذ شرط المنافرة تغاير الكيفيتين ای كيفية
الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق لا يحصل تاثر للحاس
من المحسوس فلا احساس فاذا تمكنت الكيفية المنافرة فی
العضو وازالت كيفية العضو الاصلية فليس ثمة كيفيتان
متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به كحرارة الدق
المستقرة فی جوهر الاعضاء المذيبة لها فلا يحس بها ومع
الاختلاف يحصل التاثر كما فی حرارة الغب فانها واردة من

مجاورة خلط صفراوى على اعضاء هى على مزاجها الطبيعى حتى
اذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية فلذلك
يحس بحرارتها احساسا شديدا والصحة حالة او ملكة لم يكتف
بذكر احديهما تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون
كصحة الناقه وقدم الاولى لان الكيفية النفسانية تكون اولا
حالة ثم تصير ملكة بها اى بسببها وواسطتها تصدر الافعال
من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد عن الموضوع
لها سليمة غير ماوفة والمرض خلافها اى مقابل الصحة فهو
حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن الموضوع لها ماوفة فلا
واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين اذ لا
خروج عن النفى والاثبات الا انه يهمل شئ من شروط التقابل
كاتحاد المحل والزمان والجهة كما فى جالينوس قال ابن سينا من
ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد
نسى الشرايط التى يجب ان تراعى فيما له وسط وما ليس له وسط
و تلك الشرايط ان يعرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد
وتكون الجهة والاعتبار واحدا وحينئذ ان جاز ان يخلو الموضوع
عنهما كان هناك واسطة والا فلا فاذا فرض انسان واحد واعتبر
فيه عضو واحد فى زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج
سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك
فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد اخر ويشترط فيه
شروط لا حاجة اليها كان ان يشرط فى حد الصحة سلامة
جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان
بعض اعضائه ماوفا وفى كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض
مدة وان لا يكون هناك استعداد يقتضى سهولة الزوال
فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط فى حد المرض افة جميع

الافعال

الافعال من جميع الاعضاء فى جميع الاوقات فتخرج الامور
المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع
حينئذ يكون لفظيا القسم الثالث من اقسام الكيف الكيفيات
المختصة بالكميات اما وحدها كالتثليث فانه كيفية عارضة
للكم المتصل وهو المثلث والزوجية فانها كيفية عارضة
للكم المنفصل وهو العدد او مع غيرها كالخلقة فانها مجموع
شكل ولون والشكل عارض للكم المتصل من حيث انه محاط
بحد واحد او اكثر والمتبادر من قوله والزاوية انها كالخلقة
مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست
كذلك فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا فى ملتقاهما
فالزاوية هى تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة و
الضلعين والسطح كما يتوهم وقولنا مثلا اشارة الى ان
ما ذكر تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول
للزاوية المجسمة وليست الزاوية كما كما زعم بعضهم انه تنقدم
بالتضعيف اما القائمة فانها تنقدم بالتضعيف مرة واحدة
بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تنقدم
اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف
الكم فانه يزيد بالتضعيف ولو ابدل التضعيف بالزيادة
لشمل الزوايا كلها فان كل زاوية اذا زيد عليها ما يجعلها مساوية
لقائمتين انعدمت واما قبولها اى الزاوية القسمة فانما هو
بالعرض وواسطة الكم قال الحكماء يحدث اثبات طرف الخط
مع الارادة اى ارادة الخط الى ان يعود الى وضعه الاول
الدائرة وهى شكل مستو يحيط به خط فى وسطه نقطة
جميع الخطوط الخارجة منها اليه سواء ويحدث اثبات قطر
نصفها اى نصف الدائرة مع ارادة ذلك النصف حتى

يعود الى وضعه الاول الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسطه
نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه سواء ويحدث اثبات
ضلع من اضلاع المربع مع ارادة المربع حتى يعود الى وضعه
الاول الاسطوانة وهى شكل يحيط به دائرتان من طرفيه
هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط
موازٍ لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه ولو قال وضلع
سطح متوازى الاضلاع لكان اعم ويحدث اثبات الضلع
المحيط بالقائمة من المثلث مع ارادة المثلث حتى يعود الى
وضعه الاول المخروط وهو شكل احد طرفيه دائرة والاخر
نقطة ويصل بينهما سطح يفرض عليه الخطوط الواصلة
بينهما مستقيمة ولا مناقشة فى التوهم كما فعله فى المواقف
حيث قال ما ذكره المهندسون امور وهمية لا يعلم وجودها
خارجا وعليها مبنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين لان البراهين
قامت على وجودها فى مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية
فلا ينافى ذلك كون احكامها يقينية الا يرى ان العدد المركب
من الوحدات التى هى امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة
القسم الرابع من اقسام الكيف الاستعدادات فللقبول
اى فالاستعدادات للقبول والانفعال ضعف ولا قوة كالممراضية
والاستعداد لعدمه اى القبول قوة ولا ضعف كالمصحاحية
واما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فانها ليست منها اى من
الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلثة
فان المصارعة تتعلق بعلم بهذه الصناعة وبصلابة الاعضاء
لئلا تتاثر بسرعة وبالقدرة على هذا الفعل وشىء منها ليس
من الكيفيات الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات
النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة

ثم النسب اى المقولات النسبية السبعة التى تقدم ذكرها
اول العرض انكرها اى انكر وجودها فى الخارج المتكلمون
والا بان وجدت تسلسلت لان محلها يتصف بها فله
اليها نسبة بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة موجودة
ايضا على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها وهلم جرا ولما اى
للزوم التسلسل على تقدير وجود النسب فى الخارج اثبت
ضرار الصواب معمر اعراضا نسبية غير متناهية ولم يقدر
على دفع حجة الحكما على وجودها ولا مخلص له من برهان
التطبيق ونقول ايضا لو وجدت الاعراض النسبية
لقام الحادث بالبارى لان له مع كل حادث اضافة بانه
موجود معه وقبله وبعده واجاب الحكماء بان استدلال
المتكلمين بهذين الوجهين انما يفيد سلب الكل اى سلب
كون جميع النسب موجودة فى الخارج ونحن نقول به فان من
الاضافات والنسب امورا موجودة فى الخارج كالفوقية
والمقابلة ومنها اضافات يخترعها العقل عند ملاحظة
امرين كالتقدم والتاخر بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاجزاء
الزمان فاندفع التسلسل فى الامور الخارجية لجواز ان تنتهى
السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب
اعتبارية لا يفيد السلب الكلى واثبتوا اى اثبت المتكلمون
وجود الاين وهو حصول الجسم فى الحيز وسموه بالكون
وسماه قوم وهم مثبتوا الحال بالكائنية وعلتها اى علة
الكائنية عندهم الكون وعندنا ليس الحصول فى الحيز
معللا بصفة قائمة بالجوهر بل هو بخلق الله تعالى فحصوله
فى حيز بعد كونه فيه سكون وحصوله فى حيز بعد كونه فى اخر
حركة فالحال الحدوث بعدما كان اى الحركة والسكون فالجوهر

حينئذ كاين لا متحرك ولا ساكن وبه قال ابو الهذيل وقيل لى
قال ابوهاشم واتباعه الكون فى اول الحدوث سكون لان
الكون الثانى فى ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد
منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص
صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الاخر كذلك فهؤلاء
لم يعتبروا فى السكون اللبث والمسبوقية بكون اخر ويلزمهم
تركب الحركة من مجموع سكنات اذ ليس فيها الا الاكوان
الاول فى الاحياز المتعاقبة فمنهم من التزمه فاورد عليه
السكون ينافى الحركة لانه ضدها فكيف يكون جزءها و
اجاب بان السكون فى المكان انما ينافى الحركة منه اذ لا يتصور
اجتماعهما اصلا لا الحركة اليه لانها نفس الكون الاول فيه
فان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه والكون
الاول فيه مماثل للكون الثانى فيه وانه سكون بالاتفاق
فكذا هذا واورد عليه انه يلزم ان يكون الكون الثانى حركة
لانه مثل الكون الاول واجيب بانه يعتبر فى الحركة مع كونها
مسبوقة بالحصول فى ذلك الحيز وحصول الجوهر فى حيز
بحيث لا يمكن ان يتخلل بينه وبين جوهر اخر جوهر ثالث اجتماع
وخلافه افتراق وانما اعتبر امكان التخلل دون وقوعه
لجواز ان يكون بينهما خلاء عند المتكلمين ووجوده اى الكون
بانواعه الاربعة التى هى الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق ضرورى بشهادة الحس وهو نوع واحد فى
الحقيقة والمميزات التى بها تميزت تلك الانواع بعضها
عن بعض ليست فصولا حقيقية منوعة بل امور اعتبارية
نحو كونه مسبوقا بكون اخر اولا ونحو امكان تخلل ثالث
وعدمه ولهم فى حركة الجزء الوسطانى من جسم تحرك من

مكان الى مكان وفى حركة جالس السفينة المتحركة نزاع مبنى
على تغيير المكان فان فسر بالبعد المفروض كانا متحركين لخروج
كل منهما عن حيزه وان فسر بالجواهر المحيطة كانا ساكنين لان
الاول لم يفارق شيئا من الجواهر المحيطة به والثانى فارق
بعضها وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف
عند الجمهور لم يكن الثانى مفارقا لمكانه اصلا ولهم ايضا
فى حركة ما اى جوهر مستقر فى مكانه يحتاز عليه جوهر
اخر متحرك من جهة الى جهة اخرى وفى حركة جوهر مستقر
فى مكانه الى جهتين يحتاز عليه جوهران متحركان الى جهتين
نزاع مبنى على تفسير الحركة فان فسرت بتبدل المحاذات
كما فعله الاستاذ ابو اسحق كان المستقر فى مكانه متحركا فى
الاولى ومتحركا الى جهتين فى الثانية والجوهر المحفوف بستة
جواهر ملاقية له من جهاته الست قد ينكر اى قد انكره
بعض المتكلمين ولم يجوز ملاقاته لاكثر من جوهر واحد للزوم
التجزى وهو مكابرة للمحسوس ومانع من تاليف الجسم
الطويل العريض العميق من الجواهر واذا صح كونه محفوفا
بستة جواهر فقال الشيخ الاشعرى والمعتزلة الكون
اى كون الجوهر المحفوف غير المجاورة التى بين ذلك الجوهر
وبين الجواهر المحيطة به والمجاورة نفس الاجتماع المتقدم
تفسيره لحصولة اى الكون حال الانفراد اى انفراد الجوهر
عما عداه دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال
انفراده وقال الشيخ والمعتزلة ايضا هما اى الكون والمجاورة
غير المماسة والتاليف اذ المماسة والتاليف يتبعانهما
اى الكون والمجاورة ويحدثان عقيبهما وفيه بحث اذ لا
دليل على كون المماسة غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل

منهما دون الاخر فاحتمل ان يكون ذلك لاتحاد المعنى كما
قاله الاستاد اذا عرفت هذا فالشيخ الاشعرى وحده قال
المجاورة واحدة وان تعدد المجاور له والتاليف ستة وكذا
المماسات واكتفى بالاولى اشارة الى عدم الفرق بينهما وقالت
المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تولد تاليفا واحدا بينهما
قائما بهما وليست المجاورة المذكورة بشرط له اى للتاليف
عند اكثرهم لبقائه اى التأليف دونها اى المجاورة المذكورة
في نحو اليواقيت فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التاليف
فيما بين جواهرها ولو كانت شرطا للتاليف فى ابتداء حدوثه
لكانت شرطا له فى الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتاليف
ابتداء ودواما ومنهم من قال انها شرط للدوران وسع ضعفه
فلعل ذلك عائد الى اختلاف اجناس التاليف لا الى الرطوبة
اذا عرفت ان مجاورة الرطب اليابس تولد تاليفا واحدا
فههنا اى فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة جواهر فى جهاته تاليف
واحد لانه لما جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين والاكثر
وقيل ههنا ستة تاليفات اذ ينعدم بمباينة واحدة تاليف
جوهر واحد من الستة معه وتاليف الخمسة معه باق بحاله
فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل لا سبعة تاليفات
لئلا ينفرد كل من الجواهر السبعة بتاليف على حدة وقال
الاستاذ ابو اسحق هما اى المماسة والتاليف نفس المجاورة
فيتعدد ان قطعا التفريع غير صحيح لان تعددهما متفق عليه
انما الكلام فى تعدد المجاورة فالشيخ يقول بوحدتها والاستاذ
بتعددها بتعدد المجاور وقال القاضى الكون قبل الانضمام وبعده
واحد وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات فان الكون
الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد

حال

حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتاليفا
ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى
مباينة وتضادها اى المماسات الست المعينة ست مباينات
غير معينة لان ما باينه من الجواهر غير معين بخلاف المماس فانه
لا يكون الا معينا وقيل اى قال الشيخ تضادها ست مباينات
معينة بعد التماس والجوهر المتوسط بين جوهرين هل بعده
من واحد نفس قربه من الاخر الحق لا اذ يفترقان بان يقرب من احدهما
ولا يبعد من الاخر بان يتحرك الاخر معه الى جهة حركته والاكوان
متضادة اقتضت حيزا واحيازا اذ على الاول يلزم اجتماع
المثلين وعلى الثانى حصول الجوهر فى ان واحد فى حيزين فامتنع
اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان الا ان جعلت المماسة
منها اى من الاكوان وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر
الواحد كما فعله الشيخ والاستاذ فلا تكون متضادة ولا متماثلة
بل مختلفة يجوز اجتماعها فى جوهر واحد واختلفت المعتزلة
فى بقاء الحركة فنفاه الجبائى واكثر المعتزلة والا بان بقيت
فسكون اى فهى حينئذ سكون اذ لا معنى للسكون الا الكون
المستمر فى حيز واحد والحركة هى الكون فى الحيز الثانى عقيب
الكون فى حيز الاول فلو كانت باقية كانت فى الزمن الثانى
كونا مستمرا فى الحيز الثانى فتكون عين السكون والتالى باطل
لتضاد الحركة والسكون والتزمه اى بقاء الحركة وان الكون
الاول فى الحيز الثانى هو الحركة وهو بعينه الكون الذى فى الزمن
الثانى المسمى بالسكون وابو هاشم ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة
الى ان السكون يبقى من غير تفصيل وقال الجبائى الا اذا هوى
جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة فخلق الله فيه السكون
فى الجو من غير ان يكون ما تحته ما يقله فلا بد ههنا من تجدد السكون

فيه والا بان كان باقيا فى هذه الصورة لم يزل هاويا بما يتجدد فيه
من الاعتمادات لان من اصله ان الطارى اقوى من الباقى والا
فى السكون المقدور للحى فانه ايضا لابد ان يكون متجددا والا
بان كان باقيا لم يبق مقدورا فلم يأثم اذا امر بالحركة ولم يتحرك
قال الجبائى وهما اى الحركة والسكون ملموسان ومبصران
ضرورة فان من نظر الى جوهر اولمسه مغمضا لعينيه وهو
ساكن او متحرك ادرك التفرقة بين الحالتين وانكره ابنه
ابوهاشم اذ لو كان الكون مدركا بالحواس لكان مدركا بخصوصيته
اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية
المدرك واللازم باطل فان خصوصية الكون فى الاحيان
المعينة غير مدركة الا يرى ان راكب السفينة قد لا يدرك
حركة السفينة ولا سكون الشط وكذا التاليف اى ملموس
ومبصر عند الجبائى لانفرق بين الاشكال المختلفة وما هو
الا بالنظر الى التاليفات المختلفة او لمسها فلا بد ان تكون تلك
التاليفات محسوسة بهاتين الحاستين ومنعه ابنه فى احد
قوليه فقال ذلك الفرق قد يكون بالنظر الى المجاورات المختلفة
المولدة للتاليفات المتفاوتة او بالنظر الى المحاذيات المتخالفة
اوغيرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التاليف وخالفه
اى خالف ابوهاشم اباه الجبائى فى تماثله اى التاليف فان الجبائى
قال التاليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر من انا نفرق
بين الاشكال المختلفة الى اخره ومنعه ابنه لان التاليفين
متشاركان فى اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين على اصله
الفاسد والاولى ان يقول وخالفه فى اختلافه كما لا يخفى وخالفه
ايضا فى وقوعه مباشرا فان الجبائى قال قد يقع مباشرا كمن يضم
اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع وقوع التاليف دون المجاورة

المولدة

المولدة له قال الحكماء الحركة كمال اول لما اى لمحل هو بالقوة من
حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات
فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا كان بالقوة فى كونه
موجودا فيكون معدوما وما هنا خلف بل يكون بالفعل من وجه
وبالقوة من وجه اخر او بالفعل من جميع الوجوه كالعقول
والثانى يمتنع عليه الحركة لانها طلب لشئ وتوجه اليه و
ذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل
بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير من حال الى حال اصلا
بخلاف الاول اذ يتصور فيه الحركة فنقول المتحرك بالفعل له
حركة وهى امر حصل له بعد ان لم يكن فهى كمال اذ معنى الكمال
الامر الحاصل بالفعل وتلك الحركة تؤدى المتحرك الى حصول ممكن
اخر له وهو الحصول فى المنتهى فهذا كمال ثان والحركة كمال
اول بالقياس اليه ثم ان المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشئ
من الحركة بعد بالقوة فالحركة تثبت لمحل هو بالقوة من وجهين
احدهما ذلك الكمال الثانى المترقب حال الحركة وثانيهما بعض
الحركة وكون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض له وهو
كل من الوجهين المذكورين والا فالمتحرك كمال بحسب ذاته
وصوره ايضا فلذلك اعتبر قيد الحيثية وقال قدماؤهم
الحركة الخروج من القوة الى الفعل بالتدريج احترازا عن تبدل
الصور النوعية فانه دفعى فلا يسمى حركة بل كونا وفسادا
وانما عدل المتاخرون عن هذا التعريف لان التدريج وقوع
الشئ فى زمان بعد زمان فقد وقع فى تعريفه الزمان المعرف
بانه مقدار الحركة فيلزم الدور والموجود فى الخارج منها
اى من الحركة ابدا التوسط بين مبدا المسافة ومنتهاها
بحيث لا يكون المتحرك فى حيز واحد آنين فتنا فى الحركة بهذا

المعنى الاستقرار اى استقرار المتحرك فى حيز واحد وهى اى الحركة بهذا المعنى كيفية مستمرة من المبدأ الى المنتهى فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وهى الحركة بمعنى التوسط واما الممتد من اول المسافة الى اخرها فتوهم لارتسام النسبة اى نسبة المتحرك الى الحيزين فى الخيال وهو الحركة بمعنى القطع وتقع الحركة فى مقولة الكم بالتخلخل وهو ازدياد حجم جسم بلا ضم جسم اخر اليه والتكاثف عكسه فهو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء كفى اى كما فى الجمود والذوبان للماء لتشوش وكما فى القارورة الضيقة الرأس تمص مصا قويا ويسد رأسها بالاصبع بحيث لا يصل اليه هواء من خارج فتكب على الماء فيدخلها وما هو اى دخول الماء فيها الا بتخلخل الهواء الباقى بالمص لامتناع الخلاء وتكاثفه ببرد الماء فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضا وهما اى التخلخل والتكاثف غير الانفشاش وهو ان يتباعد بعض الاجزاء عن بعض ويداخلها جسم غريب والاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها الجسم الغريب لانهما من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض وتقع بالنمو وهو ازدياد اى حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله فى جميع الاقطار خرج السمن اذ لا يزداد به الطول بنسبة طبيعية خرج الورم والذبول عكسه فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه فى جميع الاقطار خرج الهزال على نسبة طبيعية خرج التقون وتقع الحركة فى مقولة الكيف ايضا وتسمى حينئذ استحالة

كتسخن الماء وليس ما يشاهد من انتقال الجسم من البرودة الى الحرارة مثلا كمونا لاجزاء كانت متصفة بالبرودة وبروزا لاجزاء كانت متصفة بالحرارة والا احس الحرارة فى باطن الماء البارد جدا وبجبل من كبريت يصير كله نارا بوقوع شرر فيه ولا شك ان تلك النار لم تكن كامنة فيه والا لاحرقته وتقع الحركة فى مقولة الوضع ايضا ككل الفلك اى كحركة جملة الفلك على نفسه فانه لا يخرج بها عن مكان الى مكان بل يتبدل بها وضعه لانه تتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهى الوضع وتقع الحركة فى مقولة الاين ايضا وتسمى حينئذ نقلة وتقتضى الحركة ما به الحركة وهو سببها الفاعلى لانها امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية وليس سببها الفاعلى الجسمية والا دامت الحركة بدوام الجسمية وعمت الاجسام لعموم الجسمية جميعها والتالى باطل ولانها اى الحركة على تقدير كون علتها الفاعلية الجسمية اما ان تكون لمطلوب فتنقطع عنده مع بقاء الجسمية فيلزم تخلف المعلول عن علته او لا تكون لمطلوب فالى اى فحينئذ اما ان يتحرك الجسم الى كل الجهات وانه محال بالضرورة او الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح ولا تكون علة الحركة الطبيعة لثباتها اى الطبيعة فيلزم ثبات معلولها وهو الحركة مع انها متجددة متقضية بل العلة للحركة الطبيعية الطبيعة مع حالة غير ملايمة تترك طبعا طلبا للملايم ومن هذا يعلم انه لا تكون النفس علة للارادية اى للحركة الارادية لثباتها وعدم اختلافها والحركة الارادية متقضية ومختلفة ولا التصور الكلى الحاصل للنفس لاستواء

نسبته الى الجزئيات من الحركات وكذا الارادة الناشئة من
التصور الكلى لاتكون الاكلية متساوية النسبة الى جزئيات
الحركة فلا يصدر شئ من تلك الحركات عن النفس مع تصورها
وارادتها الكليين بل علتها تصورات جزئية تترتب عليها ارادة
جزئية فالماشى نحو بغداد له فى كل خطوة ارادة جزئية تابعة
لتصور جزئى واما علة الحركة القسرية فهى القوة التى احدثها
القاسر فى المتحرك وتقتضى ايضا ماله الحركة وهو المحل
لانها عرض فلا بد لها من محل تقوم به وتقتضى ايضا ما فيه
الحركة وهو مقولة من المقولات الاربع التى هى الكيف والكم
والوضع والاين وتقتضى ايضا ما منه الحركة وما اليه
الحركة وهما مبدأوها ومنتهيها ولو بالفرض كما فى الحركة
المستديرة وتقتضى ايضا المقدار وهو الزمان ضرورة وقوعها
فيه ووحدتها اى الحركة الشخصية انما تكون بوحدة ماله
اذ لا يقوم الواحد بالشخص بمحلين وبوحدة ما فيه فما اى فبوحدة
ما منه وبوحدة ما اليه وانما اشترطنا وحدة ما فيه اذ الشئ الواحد
قد يستحيل وينمو ويقطع المسافة معا فيكون كل من الاستحالة
والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل وانما تعددت
الحركة ههنا مع اتحاد المحل من حيث اختلف ما فيه الحركة اختلافا
جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس وانما عطف ما منه واليه
بالفاء اشارة الى ان وحدة ما فيه اعنى وحدته الشخصية تستلزم
وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يوجد
وحدة ما فيه اعنى الشخصية فاشتراط وحدته يغنى عن اشتراط
وحدتهما لا هما فقط اى لا يغنى اشتراط وحدتهما عن اشتراط
وحدته لاختلاف الطرق بين مبدأ معين ومنتهى معين كما يتوجه
الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد وتارة

منه

منه الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد وتارة منه الى
الحمرة الى القتمة الى السواد فالحركة من البياض الى السواد المعينين
يمكن ان يفرض على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا
مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه فلم تستلزم وحدتهما وحدة
ما فيه الشخصية وبوحدة الزمان اذ المعدوم لا يعاد بعينه ولو
جاز اعادته بعينه لجاز ان تكون الحركة فى زمان عين الحركة فى
زمان آخر لا بوحدة ما به اذ المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك اخر
قبل الانقطاع اى انقطاع الحركة والحركة الصادرة عنهما واحدة
شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز فيها يوجب الاثنينية
غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر
ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد
ووحدتها النوعية انما تكون بما اى بوحدة ما منه ووحدة ما
اليه ووحدة ما فيه فان هذه الامور الثلثة اذا اتحدت بالنوع
كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة
اذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات
الواقعة فى تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد ما منه
وما اليه كاخذ الجسم من البياض الى السواد تارة من طريق
الغبرة واخرى من طريق الصفرة وكذا اذا اختلف ما منه و
ما اليه وان اتحد ما فيه كالتسخن والتبرد لا بوحدة ما به لما مر
من ان تعدد ما به لا يوجب تعدد الشخص فالنوع اولى ولا بوحدة
ماله فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال فسواد الانسان و
سواد الجماد نوع واحد ولا بوحدة الزمان ان قدر تنوعه لانه
عارض للحركة واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع
فى المعروضات واما اذا لم يقدر تنوعه بان قلنا انه نوع واحد
لا تختلف حقيقته فلا فائدة فى اعتبار وحدته النوعية فى وحدة

الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية فى وحدتها
الشخصية و وحدتها الجنسية انما تكون بما اى بوحدة ما فيه فقط
فالحركة الواقعة فى كل جنس جنس من الحركة و تتضاد المتجانسة منها
اى من الحركات وهى الانواع الحقيقية المتدرجة تحت جنس اخير
ففى الاستحالة كالتسود والتبيض و فى الكم كالنمو والذبول وكا
لتخلخل والتكاثف و فى النقلة كالصاعدة والهابطة فالمختلفة
بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضاده لجواز اجتماعها
فى موضوع واحد فى زمان واحد و تضادها لا لتضاد ما هى فيه
كالصاعدة والهابطة فانهما ضدان وان اتحد ما هما فيه او لتضاد
الزمان لعروضه للحركة و تضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات
على انه لا تضاد فى الزمان لعدم تنوعه كما تقدم او لتضاده
الحصول فى الاطراف التى هى مبادى الحركات ونهاياتها لعدمها
اى الحركة حينئذ فان الحصول فى المبدأ يحصل قبل الحركة ويعدم
عندها والحصول فى المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل
الحصول فى الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل
تضادها للتوجه من الاطراف واليها اعنى باعتبار ما منه و
ما اليه جميعا بان يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى
ومنتهاها ضد المنتهاها ولا يكفى لتضاد الحركة التضاد بين
المبدأين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة
من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة
من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد
لانتفاء غاية الخلاف من حيث هما كذلك اى متضادان وانما
قيد بالحيثية لان المبدأ والمنتهى فى الحركتين قد يكونان مع الاختلاف
بالذات والماهية وحينئذ قد يكون بينهما تضاد كالسواد والبياض
فالحركة من الاول الى الثانى تضاد الحركة من الثانى الى الاول

لان

٨٦

لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذلك منتهيهما و قد لا يكون
كالسواد والحمرة فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد
فى الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة من احدهما الى الاخر وعكسها
او يكونان مع الاختلاف بالعرض و بينهما حينئذ تضاد كالمركز
والمحيط فانهما نقطتان من جسم بسيط عرض لاحدهما انه
غاية القرب من الفلك وللاخر انه غاية البعد عنه وباعتبار
هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما فى الحقيقة
وصار تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة
بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما فى موضوع
واحد وبينهما غاية الخلاف او يكونان دونه اى دون الاختلاف
اصلا بل اتفق ان صار احدهما مبدأ الحركة والاخر منتهى لها
فاذا فرضت حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم
تكن مضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين
لا بالذات ولا بالعرض و مفهوما المبدأ والمنتهى لعارضان
يتضايفان لها اى الحركة فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ و ذو المبدأ
ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذى المنتهى واما ذاتاهما
فلا يتضايفانها ولا يتضايفان اى المبدأ والمنتهى للانفكاك
تعقلا لجواز ان نفرض حركة لها بداية بلا نهاية او نهاية بلا
بداية فلا تكافؤ بينهما فى التعقل ولا فى الوجود فلا تضايف
والحركة ليست كما بالذات لانها من المقولات النسبية لا من
مقولة الكم بل هى كم بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية العرضية
ثلثة انواع من الانقسام الاول انقسامها بالزمان اى بحسبه
لانه عارض لها فتنقسم بانقسام العارض فالحركة فى نصف
ساعة نصف الحركة فى ساعة والثانى انقسامها بحسب المسافة
لانطباقها عليها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء فتنقسم

الحركة بانقسامها وانقسامها بحسب المسافة غير انقسامها
بحسب الزمان اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه اذا فرض
اتحاد السريعة والبطيئة فى المسافة والانقسام بحسبها فلا
بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما
فى الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين فى المسافة والانقسام
بحسبها والثالث انقسامها بحسب المتحرك فان الجسم الذى تحرك
تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير
القائمة بالاخر فاذا عرض له انفصال حصل لكل جزء حركة بالفعل
فالحركة تابعة لمحلها فى الانقسام الفرضى والفعلى وهى اى الحركة
طبيعية ان كان مبدؤها فى محلها خاليا عن الشعور وقسرية
ان كان مبدؤها فى غير محلها وارادية ان كان مبدؤها فى محلها
مع الشعور وسببها قوة كذلك اى طبيعية وقسرية وارادية
والحركة اما سريعة وهى التى تقطع مسافة مساوية لمسافة
الاخرى فى زمان اقل من زمانها والبطيئة بالعكس وبطوها
ليس لتخلل السكنات بين الحركات والا لما يحس بحركة الفرس وان
فرضت سريعة جدا اذ لو لم يكن البطوء الا لتخلل السكنات كان
تفاوت السرعة والبطوء بحسب تفاوت السكنات المتخللة
فى القلة والكثرة فاذا عدا فرس اشد عدو كانت حركته ابطأ
من حركة المحدد بنسبة غير قليلة وحينئذ تكون زيادة سكناته
عليها اى على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته وانها نحو الف
الف مرة فتكون زيادة سكناته على حركاته ايضا نحو الف الف مرة
فلا تظهر تلك الحركات القليلة فى تلك السكنات الكثيرة مثل
هذه الكثرة القاهرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة
اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشئ من سكناته
وقد يمنع لزوم روية السكون على هذا التقدير اذ السكون لا

لا يحس

لا يحس لكونه عدميا عندهم واجيب بانه وان كان عدميا
لكن لا خفاء فى ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا ويفرق
الحس بين الحالين ولتلازم حركة الظل والشمس يعنى كلما
ارتفعت الشمس عن الافق الشرقى جزءا نقص الظل جزءا ولا
يمكن ان يكون هذان الجزءان متساويين فى المقدار ولا ان
يكون جزء الظل اكبر بل يجب ان يكون اصغر وحينئذ يكون
بازاء كل حركة للشمس حركة للظل اقل فى المقدار فتكون ابطأ
بلا تخلل سكون والا بان جاز ارتفاع الشمس مقدارا مع
وقوف الظل جاز ذلك فى الثانى والثالث فحينئذ جاز ان تتم
الدورة وهو اى الظل بحاله وهو باطل وهذا الاستدلال
لا يلزمنا اذ تمام الدورة مع بقاء الظل جائز عندنا لاستناد
جميع الموجودات اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب وعدم
بقاء الظل فى هذه الحالة عادى بل اضراب عن قوله ليس لتخلل
السكنات لممانعة المخروق فى الحركة الطبيعية فكلما كان قوامه
اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة كالماء مع الهواء فنزول
الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء او لممانعة
الطبيعة فى الحركة القسرية والارادية وذلك لان الجسم كلما
كان اكبر مقدارا وكانت الطبيعة السارية فيه اعظم كان اشد
ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة وان اتحد المخروق والقاسر
والمحرك الارادى ومن ثمة كانت حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة
الصغير فى مسافة واحدة من قاسر واحد او لممانعة كليهما
فى الحركة القسرية والارادية كالسهم المرمى بقوة واحدة
تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائح فيهما بارادته
وقيل اى قال ارسطو واتباعه والجبائى بين كل حركتين
مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكون فالحكماء قالوا

لامتناع تتالى الميلين الميل الموصل الى المنتهى والميل الصارف
عنه والا تركب الزمان من الانات فتركبت المسافة من الاجزاء
هذا خلف فبين الانين زمان سكون وقال الجبائى انما وجب
ان يكون بينهما سكون لتكافؤ الاعتمادين لان الاعتماد المجتلب
فى الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذ الحادث اقوى من الباقى فيضعف
الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق
متدرجا فى الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر و
لا شك ان غلبته على المجتلب انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا
ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل
تعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح ومنع اى منع
افلاطون واكثر المتكلمين من المعتزلة وجوب السكون بين
الحركتين فقال افلاطون اذ يستلزم وجوب السكون بينهما
وقوف الجبل الهابط من السماء بمصادمة الخردلة المرمية
الى فوق على سمت سقوطه اذ لا بد ان تسكن الخردلة عند
مصادمتها الجبل لوقوعها بين حركتيها الصاعدة والهابطة
ويلزم من ذلك سكون الجبل والا تداخل الاجسام ووقوف
الجبل بمصادمة خردلة ضرورى البطلان وقالت المعتزلة
لا يجب السكون بينهما اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضى
الحركة الهابطة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب لانه
يقتضى الحركة الصاعدة لا السكون ثم الاضافة وهى نسبة
معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى
كالابوة هى المضاف الحقيقى وهى التى تعد من المقولات و
معروضها وحده وهو ذات الاب او معروضها معها يقال
لكل منهما المضاف المشهورى ويجب التكافؤ بين المضافين
نسبة ويعبر عن هذا التكافؤ بالانعكاس وهو ان يحكم باضافة

كل

كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه فكما
ان الاب اب الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرت الحيثية لانك
اذا قلت هذا اب الانسان لم يلزم ان هذا انسان الاب وهذه
الخاصية انما هى للمضاف المشهورى اعنى المعروض المأخوذ من
حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم
والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه
وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقى فلا نسبة
فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة
وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك ويجب التكافؤ وجودا ايضا
عينا وذهنا فكلما وجد احدهما فى الذهن او فى العين وجد
الاخر فيه وكلما عدم احدهما فى احدهما عدم الاخر فيه ويجب التكافؤ
فى التحصيل والاطلاق ايضا فان كانت فى طرف محصلة او مطلقة
كانت فى الاخر كذلك فالنصف المطلق مضايف للضعف
المطلق وهذا النصف لهذا الضعف وهذا انما يكون فى التحصيل
للمضاف الحقيقى لا فى التحصيل لموضوعه فانا اذا حصلنا
موضوع المضاف الحقيقى لم يلزم تحصيل المضاف المقابل
له فتحصيل الراس حتى يصير منه هذا الراس لا يوجب تعيين
من له الراس بخلاف ما اذا حصلنا الراسية التى هى الاضافة
الحقيقية حتى تصير هذه الراسية وجب ان تحصل
الاضافة فى الطرف الاخر فيكون الراس وذو الراس متعينين
حينئذ وقد تتوافق الاضافة من الطرفين كالجوار او تتخالف
كالابوة والبنوة سواء كان المتخالف محدودا كالضعف
والنصف او غيره اى غير محدود كالاقل والاكثر وقد تكون
الاضافة لصفة موجودة فيهما اى فى كل واحد من المضافين
كالعاشقية فانها لادراك العاشق والمعشوقية فانها

لجمال المعشوق او موجودة فى احدهما فقط كالعالمية فانها الصفة قائمة بالعالم هى العلم دون المعلومية فانها ثابتة للمعلوم لا لصفة قائمة به والامكان للمعدوم بكونه معلوما صفة موجودة اولا لصفة اصلا كالمتيامن والمتياسر اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك المتياسر وتعرض الاضافة للمقولات كلها بل للواجب تعالى كالاول فالجوهر كالاب والابن والكم المتصل كالصغير والكبير والمنفصل كالقليل والكثير والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل والمتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا ومنه اى من المضاف التقدم و التأخر قال الحكماء وهو اى التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية وهو ان يكون وجود المتاخر مستفادا من وجود المتقدم كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم والثانى التقدم بسبب الذات وهو ان لا تتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم مع قطع النظر عن الوجود كتقدم الواحد على الاثنين والثالث التقدم بسبب الزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام والرابع التقدم بسبب الشرف كتقدم ابى بكر على عمر رضى الله تعالى عنهما والخامس التقدم بسبب الرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين الحسية كما فى صفوف المسجد والعقلية كما فى الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل وزاد المتكلمون التقدم بالوضع كما لاجزاء الزمان فانه ليس بالعلية ولا بالذات ولا بالشرف ولا بالرتبة لان المتقدم منها يجامع المتاخر ويستحيل ذلك على اجزاء الزمان ولا بالزمان والا كان للزمان زمان وتسلسل

ثم ان اعتبر التقدم فيما بين اجزاء الماضى فكل ما هو ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فى غير ذلك كالماضى والمستقبل فقيل الماضى مقدم على المستقبل نظرا الى ذاتيهما فان ذات الماضى متقدمة على ذات المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وقيل عكسه باعتبار العارض فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا وجميع انواع التقدم تشترك فى ثبوت الامر الزائد للمتقدم ففى الذاتى كونه مقوما للمتأخر وفى العلى كونه موجدا له وفى الزمانى كونه مضى له زمان لم يمض للمتأخر وفى الشرفى زيادة كمال وفى الرتبى وصول اليه من المبدأ اولا واذا عرف اقسام التقدم والتأخر عرف اقسام المعية فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين فى الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين فى القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزءين مقدمين لماهية واحدة فى رتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولتين شخصيين من نوع واحد ولما فرغ من مباحث العرض شرع فى مباحث الجوهر فقال هذا **فصل فى الجوهر** وهو ممكن موجود لا فى موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين كما تقدم فى صدر الموقف الثانى قال الحكماء الجوهر ان كان حالا فى جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية او كان محلا لها اى للصورة فهيولى او كان مركبا منهما فجسم اما مطلق او نوع منه او كان مدبرا له اى للجسم فنفس والا بان كان مؤثرا فى الجسم فعقل وهو اى الجوهر عندنا المتحيز بالذات فان قبل

القسمة فی جهة او اكثر فجسم فاقله جزأن ثم الجسم عند جمهور
الاشاعرة مجموع الجزئين المتالفين لا كل واحد منهما وعند
القاضی و بعض المحققين الجسم كل واحد من الجزئين وانما قال
ذلك لئلا يقوم الواحد بالكثير فان التاليف واحد والجسم هو
الذی قام به التاليف اتفاقا منا فالجزء الذی قام به التاليف
جسم فالجزأن جسمان لا جسم واحد والا يقبل القسمة فجوهر
فرد ولا شكل له ای للجوهر الفرد لانه ای الشكل هيئة احاطة
حد واحد وهو الكرة او هيئة احاطة حدود وهو المضلع و
لا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل
النهاية الا بالنسبة الی ذی النهاية فيكون هناك لا محالة جزأن
ثم قال القاضی ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال
لان المشاكلة هی الاتحاد فی الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره
ولغير القاضی خلاف فيما يشبهه فقيل يشبه الكرة اذ لا تختلف
جوانبه كما ان الكرة لا تختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع
لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما وقيل يشبه المربع لان الجسم
يتركب منه بلا فرج وذلك انما يتأتی اذا كان مشابها للمربع لان
الشكل الكری وسائر المضلعات وما يشبهها لا يتاتی فيها ذلك
الا بفرج وقيل يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة
والجسم الطبيعی عندهم ای الحكماء جوهر قابل لابعاد ثلثة متقاطعة
علی زوايا قائمة ويقال للكم كذلك ای قابل لابعاد ثلثة متقاطعة
علی زوايا قائمة جسم تعليمی قيل فی الاعتراض علی كون هذا التعريف
حدا الجوهر لم تثبت جنسيته لما تحته ومفهوم القابل سلب ای امر
عدمی والا بان كان القابل امرا وجوديا فعرض قائم بالذات التی
صدق عليها هذا المفهوم فتكون تلك الذات قابلة له والكلام فی
قابليتها له وتسلسل واذا كان عدميا فلا يصلح ان يكون فصلا

ذاتيا

ذاتيا للجسم الذی هو من الحقايق الخارجية وقالت المعتزلة
الجسم طويل عريض عميق قال الجبائی واقله ثمانية اجزاء بان يوضع
جزأن فيحصل الطول وجزأن بجنبهما فيحصل العرض واربعة
فوق الاربعة فيحصل العمق وقال العلاف يحصل الجسم من ستة
اجزاء بان يوضع ثلثة علی ثلثة وليس الجسم مجموع اعراض خلافا
للنظام والنجار من المعتزلة لان الجسم قائم بذاته والعرض
لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من
انتهائه الی جوهر يقوم به واستدلا علی مذهبهما بانه كلما وجد
الجوهر وجدت الاعراض واذا انتفی انتفت وبالعكس واجيب
بان التلازم لا يفيد الوحدة ولا دخول احدهما فی الاخر كالمتضايفين
والجسم البسيط وهو ما لا يتركب من اجسام مختلفة الحقايق
كالماء مركب من اجزاء لا يتجزی اذ القابل للقسمة ليس واحدا فی
نفسه غير منقسم بالفعل والا بان كان واحدا فی نفسه غير منقسم
بالفعل انقسمت الوحدة لانها حالة فی قابل القسمة وانقسام
المحل يوجب انقسام الحال هذا خلف وايضا كان التفريق حتی
من البعوض للبحر بابرته اعداما للبحر وايجادا لبحرين اخرين والتالی
باطل اما بيان الملازمة فان التفريق حينئذ اعدام لهوية متصلة
فی حد ذاتها واحداث لهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين فی
تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض
خلافه واما بطلان التالی فبالبديهة واجيب عنه بانه استبعاد
لا يفيد اليقين ودعوی الضرورة فی محل الخلاف غير مسموعة
ولتمايز المقاطع ای مقاطع الاجزاء فی الامر القابل للانقسام اليها
بخواص كالثلث والربع فان مقطع الثلث غير مقطع الربع
ضرورة وكذا غيرهما بالغا ما بلغ والتمايز المذكور يوجب تمايز
الاجزاء بالفعل اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة فی الوجود لم تختلف

بتلك الخواص المتمايزة واجيب بان مفهومات المقاطع اوصاف
اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز
محالها الا بحسب الفرض ايضا وهذه الاوجه الثلثة فيها تركب
الجسم من الجواهر الفردة باستعانة ان كل قابل للانقسام فهو منقسم
بالفعل والاوجه السبعة الاتية عقب قول النظام ورده بين فيها
التركب من غير استعانة وكان على المصنف ان يؤخر قول النظام
ورده عن الاوجه العشرة كما لا يخفى وهى اى تلك الاجزاء التى
لا تتجزى الموجودة فى الجسم بالفعل متناهية خلافا للنظام وانكساغورس
من الاوائل والا امتنع قطع المسافة فى زمان متناه اذ لا يمكن
قطعها الا بعد قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا
الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا فى زمان غير متناه واذا التاليف
يفيد حجما والا كان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة والاربعة
الى غير النهاية فلا يحصل من تاليف الاجزاء حجم اصلا والمفروض
ان حجم الجسم انما حصل من تاليف بعض اجزائه الى بعض واذا كان
التاليف يفيد حجما فلنجعل التاليف من اجزاء متناهية فى جميع الجهات
فيحصل من المتناهى فى الجهات جسم فليس كل جسم من مركبا من اجزاء
لا تتناهى فبطلت الكلية التى ادعاها النظام ثم اذا شئنا ان
نبطل قوله بالكلية قلنا هذا الجسم الذى الفناه له حجم متناه
واجزاء متناهية والجسم الذى فيه البحث له حجم متناه لتناهى
الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك ان يحسب ازدياد
الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة حجمه الى الحجم مع تناهيهما كنسبة
اجزائه مع تناهيها الى الاجزاء مع عدم تناهيها هذا خلف فان
قلت قد تقدم انه عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور
منه هذا القول قلت اجاب المولى الفنارى بانه ربما يريد بالاجزاء
الغير المتناهية تحقق جواهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض

المجتمعة وايضا فلا تنقسم النقطة الموجودة فى الجسم فانها
طرف الخط وهو طرف السطح وهو طرف الجسم وطرف الموجود
موجود وهذه النقطة هى الجزء ان كانت جوهرا او محلها
هو الجزء ان كانت عرضا اذ لو كان محلها منقسما لانقسمت
واجيب بان النقطة عرض غير سار فى محله فلا يلزم من انقسام
محلها انقسامها وكذا الحركة الحاضرة موجودة لا تنقسم اما
كونها موجودة فاذ لولاه لم يوجد الماضى منها ولا المستقبل
لان الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما يستحضر فلم توجد
الحركة اصلا وهو باطل بالضرورة واما انها لا تنقسم فاذ
لولاه لكان بعض اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد لانها
غير قارة الذات ضرورة فلا يكون كلها حاضرا هذا خلف
وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من
اجزائها الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من
اجزاء لا يتجزى فكذا المسافة لانطباقها عليها ويرد عليه ان
الحركة بمعنى القطع منطبقة غير موجودة والحركة بمعنى
التوسط بالعكس ولا صغر الزوايا يعنى ان اقليدس برهن
فى الشكل الخامس من ثالثة الاصول على وجود زاوية هى
اصغر الزوايا وهى ما يحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط
دائرة فهى لا تنقسم اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا ولا يتصور
عدم انقسامها الا باثبات الجزء لان تلك الزاوية ان كانت
جوهرا كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر
غير منقسم لما تقدم فى النقطة وقد علمت جوابه ويجاب عنه
ايضا بان المبرهن فى كتابه هو ان الحادة الحادثة من حدبة
الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة
الخطين لا انها اصغر من الحواد ولامكان وجود كرة حقيقية

تماس سطحا مستويا حقيقيا فابد المماسة بينهما لا ينقسم والا فاما
في جهة فهو خط او في اكثر فهو سطح و لانطباقه على السطح المستوى
فهو مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية هذا خلف ثم تعرض
تدحرجها على السطح بحيث تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع
الاجزاء غير منقسمة و هو المطلوب و لامكان وجود خط
قائم على خط اخر يمر الخط الاول به اى بالاخر فان المار عاس
جميع اجزاء الخط الاخر والمماسة انما تكون بنقطة لان المماس
من المار طرفه الذى هو نقطة و ممسوس النقطة لا تكون الا
نقطة فالممرور عليه مركب من نقط متتالية والسطح من
خطوط متلاقية والجسم من سطوح مجتمعة وهو المطلوب
ويتجه عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما
في جميع الجهات والخط عرض كا جوبه فكيف يتحرك على مثله
واذ يلزم من قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية مساواة
الخردلة السماء لاشتراكهما فى كون الاجزاء الممكنة غير متناهية
وهو بهت ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية
الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا
استحالة وايضا لو قبل الجسم الانقسام لا الى نهاية لزم ان تنفصل
الخردلة الى ما اى الى صفايح تغمر وتغطى وجه الارض وتستر
وجوه السموات وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضرورى
البطلان ورد بان معنى لا تناهى الانقسام انه لا يصل الى
حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه لا ان تلك الانقسامات
التى لا تتناهى تخرج الى الفعل وقال الحكماء الجسم البسيط
واحد متصل فى نفسه يقبل القسمة بلا نهاية وليس مركبا من
اجزاء لا تتجزى اذ لو تركب منها لكان الوسط من تلك الاجزاء
يحجب الطرفين عن التماس فيما به يماس احد الطرفين غير ما به

تماس

يماس الاخر فينقسم واذ الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز
بالذات وكل متحيز بالذات يمينه غير يساره فالجوهر الفرد
يمينه غير يساره فهو منقسم هذا خلف ولانا اذا ركبنا
صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه
المضئ منها وهو الذى الى الشمس غير الوجه المظلم وهو
الذى الينا فوجب ان تكون تلك الاجزاء منقسمة ولو احد
اى ولامكان وقوع جزء واحد على ملتقى اثنين فانه يكون مماسا
لهما لا بكليته والا لم يكن على الملتقى فوجب ان يكون ببعضه
مماسا لاحدهما وببعضه مماسا للاخر ولا معنى للانقسام
الا ذلك يبينه اى يبين امكان وقوع جزء على ملتقى جزئين
وجوه ثلثة الاول الحركة اى حركة الجزء من جزء مثله
الى جزء اخر كذلك وملاصق للاول فانتصافه بالحركة اما
عند كونه بتمامه فى الجزء الاول او فى الجزء الثانى او عند
كونه على الملتقى والاولان باطلان لانه اما قبل الحركة او بعد
الفراغ منها وفى الثالث المطلوب والثانى خط مركب من
اجزاء شفع كستة يتحرك عليه جزآن كل منهما الى صوب الاخر
احدهما اعلى الخط والاخر اسفل الخط مبتدئين حركتيهما
من طرفيه اى الخط حال كون حركتيهما ملتبستين بتساو
بان لا تكون احديهما اسرع والاخرى ابطأ فلا بد ان يتحاذيا
قبل ان يتحاوزا وذلك على المنتصف وهو ملتقى الثالث
والرابع او مركب من اجزاء وتر وكلاهما اى كلا الجزئين
المتحركين اعلى الخط وباقى المسئلة بحالها فان الجزئين
يلتقيان فى الوسط وهو الجزء الثالث فيكون هو على
ملتقاهما وهو الوجه الثالث ولان السريع اذا قطع جزأ
من المسافة فالبطئ لا يقف بل يقطع اقل من جزء ولا ستو

البطيئة السريعة او زادت عليها هذا خلف واذا قطع اقل من جزء
لزم التجزي وانما قلنا لا يقف اذ ليس البطوء لتخلل السكنات كما
تقدم سيما البطوء الملازم للسرعة وذلك في صور ست كما اى
كما في طوق الرحى الطوق العظيم والطوق الصغير جدا فان
حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثاني بطيئة
لقصر مسافتها وهما متلازمتان اذ لو تحرك الطوق العظيم
ووقف الصغير لزم التفكك وانقسام الرحى الى دوائر متعددة
بحسب اجزائها ولو كانت من حديد او ما هو اشد منه ثم
التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان يتفكك منها جزء بلغ
السعي وذلك وان كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل
جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى
لم يخلق في الرحى كل هذه الغرايب والعجايب ليثبت مذهبكم و
كما في الفرجار ذى الشعب الثلث تثبت واحدة منها ويدور
اثنتان حتى ترسما دائرتين الداخلة صغيرة والخارجة كبيرة ولا
شك ان هاتين الشعبتين تتممان الدائرتين معا بحركتيهما
وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك ههنا مع عدم التاثر
والتساقط ابعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى وكما في الشخص
الدائر على عقبه فانه يرسم دائرتين احديهما بعقبه وهي الصغرى
والاخرى باطرافه وهي الكبرى وحركتاهما متلازمتان لانه
اذا تحرك راس اصبعه جزءا لم يقف عقبه والا لزم تقطع
ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة انه لا
يتقطع جزءا جزءا كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه
لا يجد الما اصلا وكما في الشمس مع ظل الخشبة المغروزة
حذاها فان الظل يقطع بالانتقاص من الصباح الى الظهر
نحو ذراع او ذراعين والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها

من غير

من غير وقوف الظل عن الحركة لان الشعاع الخارج من
الشمس المار براس الخشبة الواصل الى طرف الظل انما
يقع بخط مستقيم ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك
الشمس يبطل الاستقامة وكما في دلو مشدود على رأس
حبل مشدود رأسه الاخر بوتد في وسط البير حال كون ذلك
الحبل مع كلاب يمده اى يمد الكلاب الحبل الى رأسه اى رأس
البير فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البير معا فالدلو
قطع مسافة البير حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف
للكلاب ضرورة وكما في جزء متحرك جزءا على خط متحرك جزءا
اخر في جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض ا ب ج خطا ساكنا
مركبا من اجزاء ثلثة ونفرض ايضا د ه خطا مركبا من جزئين
كائنا على ا ب بحيث يكون د واقعا بازاء ا و ه واقعا بازاء
ب ونفرض ز جزءا كائنا على د فاذا تحرك د من ا الى ب فقد
تحرك ه من ب الى ج وفرضنا تحرك ز من د وكان مقابلا لا
الى ه وهو الآن مقابل لج فقد تحرك ز جزئين حين تحرك
د جزءا واحدا فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة
وهو المطلوب وللاشكال هندسية كالمربع من ستة عشر
جزءا فكل ضلع اربعة وكذا القطر فالقطر كالضلع وانه محال
بشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر
الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه
يساوى مربعيهما كما بين في شكل العروس وكمثلث قائم
الزاوية كل من ضلعيها عشرة فالوتر جذر مائتين كما بين
في شكل العروس وهو فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة
عشر جزءا فيلزم انقسام الجزء واذا مد راس الوتر في هذا
المثلث وجر من جانب الخط اى احد الضلعين الى ان

يصل رأسه الاخر الى ملتقى الضلعين فاقل اى فيما يمر عليه راسه
الاول من اجزاء الضلع الاول اقل مما يمر عليه رأسه الاخر من اجزاء
الضلع الاخر وهو عشرة اجزاء وما يمر عليه الاول اربعة وكسر
فاذا مر الاخر على جزء مر الاول على بعض جزء فانقسم الجزء والا
بان كان ما يمر عليه هذا الرأس من الاجزاء مثل ما يمر عليه الاخر لزم
ان يكون الوتر منطبقا على ضلع وعلى الفاضل عليه مثل الضلع
الاخر فهو اى الوتر مثل الضلعين مع انهم برهنوا على ان مجموع
كل ضلعين فى كل مثلث اعظم من الثالث وكالدائرة فانها ايضا
تدل على انقسام الجزء اذ ظاهرها اكبر من باطنها فيكون للجزء جانب
اكبر وجانب اصغر فينقسم والا اى وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها
فاما ان يكون بين كل جزئين خلاء اولا يكون فان لم يكن لتساوت
الدائرة الصغيرة والدائرة الكبيرة لانه لما كان باطنها كظاهرها
فى المقدار طوقية الرحى مثلا كالقطبية منها وبطلانه لا يخفى
وان كان بين كل جزئين خلاء فان كان باقل من جزء لزم الانقسام
فى الجزء لثبوت ما هو اقل منه والا بان كان الخلاء بقدر ما يسع
جزأ فضعفه اى فظاهرها ضعف باطنها والحس يكذبه واعلم
ان المراد بالدائرة ههنا محيطها فانها تطلق عليه ايضا ولانقسام
الزاوية المستقيمة الخطين الى غير النهاية كما برهن عليه اقليدس
فى اولى الاصول فانه ينفى الجزء ولابد فى الجسم من الانقسام
بالوهم او باختلاف عرضين كالسواد والبياض او بالفك كسرا
او قطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة
بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام
اللينة والكسر بالاجسام الصلبة الا لمانع من الفك كصورة نوعية
كما فى الافلاك او صلابة شديدة كما فى بعض الاجسام العنصرية
او فقد آلة يحتاج اليها فى القطع او صغر بالغ لا يتيسر معه القطع

ولا الكسر واذا لم يكن للجسم البسيط اجزاء بالفعل هى الجواهر
الافراد فهو متصل فى حد ذاته كما هو عند الحس فالاتصال له
فالجوهر المتصل القابل للابعاد المدرك من الجسم فى بادى
النظر فلا يحتاج فى اثباته للجسم الى برهان هو الصور الجسمية
واطلق المصدر على اسم الفاعل ثم ان الجسم البسيط يرد
عليه الانفصال الانفكاكى كما اذا صب ماء الجرة فى انائين
فلا بد من ان يكون فيه ما يقبل الانفصال الانفكاكى بعد ما كان
قابلا للاتصال وذلك القابل تارة له اى للاتصال بالمعنى
المصدرى ففى العبارة استخدام وتارة للانفصال الانفكاكى
غيرها اى غير الصورة الجسمية وغير المقدار الذى هو كم
متصل قائم بالجسم مسمى بالجسم التعليمى وذلك الغير
هو الهيولى فهى فى حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة على
معنى انه ليس واحد منهما عينها ولا جزءها ولا لازما لها
لا على معنى خلوها عنهما جميعا فانهما يتواردان عليها بدلا
بخلاف الصورة الجسمية والمقدار فان الاتصال لازم لهما
فلو لم يكن هناك هيولى بل كان احدهما هو القابل للانفصال
الانفكاكى فعنده وقوعه لا يخلو اما ان يبقى القابل كما هو
قضية قولهم يجب وجود القابل مع المقبول ويلزم منه
اجتماع الاتصال والانفصال فى الجسم بالضرورة وانه
محال واما ان لا يبقى بل ينعدم بانعدام لازمه الذى هو
الاتصال ويحدث متصلان اخران مع اتصالين اخرين كما
هو مشاهد ويلزم منه ان يكون انفصال الجسم انعدامه
بالكلية وحصول جسمين اخرين لا عن شئ بل من كتم العدم
وانه بديهى البطلان فتعين ان فى الجسم جوهرا مجردا موجودا
بالذات فى الاحوال كلها تعلقت به قبل الانفصال جسمية

واحدة تعلقا رافعا للامتياز الوضعى بينهما وهو فى تلك الحالة
بجسم واحد وعند طريان الانفصال على الجسم تزول عنه هذه
الجسمية الواحدة وتتعلق بجسميتان اخريان كذلك ويصير الجوهر
الباقى بهما جسمين فلم يلزم حدوثهما لا عن شىء وعورض هذا الدليل
بان الهيولى على تقدير وجودها اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام
كانت متصلة لا مفصل فيها واذا صارت كثيرة بورود الانقسام
صارت منفصلة فهى قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى
قبولهما اثبات هيولى كما ذكرتم فى الجسم لزم ان يكون للهيولى
هيولى اخرى فننقل الكلام اليها ويلزم التسلسل فى امور مترتبة
موجوده معا واجيب بان الهيولى لا مقدار لها لذاتها مغايرا
للمقدار اللازم للصورة الجسمية ولا اتصال لها ايضا لذاتها
مغايرا للاتصال اللازم للصورة الجسمية فيقتضى انقسامها
اى الهيولى هيولى اخرى بل تتقدر بالمقدار اللازم للصورة
الجسمية من غير ان يلزمها بخصوصه ووحدتها وكثرتها
بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصوره فهى
قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة
فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها
والا فهى حد ذاتها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة
انما هى استعداد محض لا فعل لها فى الصفات الا بالصورة
فهى متصفة بها تبعا لها لا فى حد ذاتها قلنا فى الاعتراض على
استدلالهم على اثبات الهيولى قد يتركب الجسم البسيط كما هو
مذهب ذيمقراطيس واتباعه من اجسام صغار صلبة تنقسم
وهما فى الجهات الثلث لكنها لا تنقسم فعلا واتصال الجسم البسيط
عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء
منها متصل فى نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكى

والجسم

92

والجسم الذى يقبله كالما غير متصل فى نفسه بالحقيقة بل بحسب
الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التى بين تلك الاجزاء فليس ثمة
امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار تجتمع
وتفترق واجاب ابن سينا عن هذا الاعتراض بما حاصله ان
كل جسم من تلك الاجسام الصلبة القابلة للانقسام الوهمى
تحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية يكون طباع كل منهما طباع
الاخر وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الاخر الموافق لها
بالماهية بناء على ما ذهب اليه ذيمقراطيس من ان تلك
الاجسام المفردة الصغار متوافقة فى الماهية النوعية فيجوز
حينئذ على الجزئين المتصلتين المفروضين فى جزء واحد ما يجوز
على المنفصلتين من الانفصال وعلى المنفصلين ما يجوز على المتصلين
من الاتصال فكل واحد من تلك الاجسام قابل للاتصال و
الانفصال اللهم الا لمانع خارج عنه وذلك المانع لا يكون
لازما للماهية والا انحصر نوعه فى شخصه واذا لم يكن لازما
فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال
بالفعل وتحصل المطلوب واجيب بان تساوى حقيقة الاجزاء
ممنوع لجواز ان تكون متخالفة فى الماهية بحيث لا يوجد فيها
جزآن متوافقان فى النوع اصلا واستبعاد تركب الماء المتشابه
فى الحس من اجزاء متخالفة الحقايق باسرها مما لا يجدى فى امثال
هذه المباحث واعترض ايضا على برهان الهيولى بان الاتصال
هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما عرضيان للجسم خارجان
عنه يوجدان فيه على التعاقب وفيه انه يلزم من ذلك ان يكون
التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين اخرين من كتم
العدم وهو باطل كما تقدم ولا تنفك صورة عن هيولى والا
بان وجدت الهيولى خالية عن الصورة الجسمية فانا تجردت

مادّة الجزء ومادّة الكل معا فان كانتا واحدة بان لا تزيد مادّة
الكل على مادّة الجزء تساوى الكل والجزء وان كانت مادّة الكل زائدة
على مادّة الجزء فثم مقدار وصورة جسميّة فلا تكون الهيولى مجرّدة
هذا خلف ولا عكسه والا بان وجدت الصّورة خالية عن الهيولى
فاما مشارا اليها فهى متشكلة بشكل مخصوص فذلك الشكل اما
لنفس الجسميّة ولوازمها فكل جسم له ذلك الشكل فيتساوى الكل
والجزء فى الشكل هذا خلف او لسبب اخر فتكون قابلة لغيره
وما هو الا بالفصل والوصل فالصّورة بدون الهيولى قابلة
للفصل والوصل وقد ابطلناه او غير مشار اليها فليست صورة
جسمية لان الصّورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا
الامتداد وان لم تكن صورة جسميّة بل امرا عقليا امتنع
الاقتران اى اقتران الصّورة بالمادّة وامتنع الوضع اى
كون الصّورة الجسميّة مشارا اليها بعده اى بعد التجرّد واذا
عرفت تلازم الهيولى والصّورة فليست احديهما علة للاخرى
اذ لو كانت الهيولى علة للصورة لتم لها وجود قبل وجود الصورة
بالذات لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها تقدما ذاتيا لكن
الهيولى لا تكون بالفعل الا بسبب الصّورة لان الشئ الواحد
لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا ولو كانت الصّورة علة
للهيولى لزم انتفاء الهيولى عند عدم الصّورة المعيّنة لوجوب
انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصّورة الجسميّة تتبدل
وتزول عند ورود الانفصال بالفعل على الجسم والهيولى باقية
على حالها اذا تمهّد هذا فنقول التلازم بينهما دل على الاحتياج من
الجانبين فحاجة الهيولى الى الصّورة فى البقاء لان الصّورة
تستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا زوال صورة عنها
وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت فهى كالدعائم تزال

واحدة منها عن السّقف وتقام مقامها دعامة اخرى وحاجة
الصورة الى الهيولى فى التعين والتشخص والعوارض اللازمة
لتشخصها فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه
الدور وللاجسام صور نوعية زيادة على الصورة الجسمية للاختلاف
اى اختلاف الاجسام فى اللوازم كقبول الانقسام بسهولة كما فى
العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء او عسر كما فى العنصريات
اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه كما فى الفلكيات وليس ذلك
للجسمية المشتركة بل لامر مختصة فان كان مقوما للجسم فهو
المطلوب وان كان خارجا لازما عاد الكلام فيه وتسلسل
ولكل جسم حيز طبيعى ضرورة انه لو خلى وطبعه لكان له مكان
وهو اى الحيز للمركب حيز البسيط الغالب فيه فانه يقهر
ماعداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا
لذلك الحيز او حيز ما يتفق وجوده فيه ان تساوت بسائطه
لعدم اولوية الغير ومنه اى من الجسم بسيط وهو ما لا يتركب
فى نفس الامر من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل العناصر
والافلاك دون اعضاء الحيوان فان اللحم مثلا وان كان
متشابها فى الحس الا انه فى نفس الامر مركب من العناصر الاربعة
وطبيعة كل منها تخالف طبيعة الباقى والمركب بخلاف
البسيط وسياتى ولكل جسم بسيط او مركب شكل
طبيعى لوجوب تناهيه فلو خلى وطبعه احاط به حد او حدود
وشكله اى الجسم البسيط الطبيعى هو الكرة لان له قوة
واحدة والقوة الواحدة لا تفعل فى المادة الواحدة الا فعلا
واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة والافلاك
بالرصد تسع تشتمل هذه التسع على اربع وعشرين اى هى
مع ما فى ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة

من الافلاك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر
فلك اخر موافق المركز يسمى بالجوزهر دلت عليها اى على وجود
الافلاك التسعة الحركات المختلفة فى الجهة او السرعة والبطو
او فيهما معا فانه لابد لها من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك
جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لابد لكل حركة ذاتية من متحرك
على حدة ودل على ترتيبها اى ترتيب الافلاك الثمانية الكلية
الحجب اى الكسف فان بعض الثوابت ينكسف بزحل المنكسف
بالمشترى المنكسف بالمريخ المنكسف بالزهرة المنكسفة
بعطارد المنكسف بالقمر الكاسف للشمس ولاشك ان فلك
المنكسف فوق فلك الكاسف لكن بقى الامر فى كون فلك
الشمس تحت فلك المريخ وفوق فلك الزهرة اذ طريقة الكسف
لا تتمشى بين الشمس وغير القمر من الكواكب لاضمحلالها تحت
الشعاع عند مقارنتها اياها فعلم الاول بطريقة اخرى هى
اختلاف المنظر فان المريخ ليس له اختلاف منظر اصلا بخلاف
الشمس فيكون فوقها وبقى الثانى بل كونها فوق عطارد ايضا
مشكوكا فيه الى هذا الاوان فان الالة التى يستعلم بها اختلاف
المنظر وهى ذات الشعبتين تنصب فى سطح دائرة نصف النهار
وهما عند وصولهما اليها غير مرئيين فى معظم المعمورة التى بنيت
الارصاد فيها لان الزهرة لا تبعد عن الشمس اكثر من سبع واربعين
درجة وكذا عطارد لا يبعد عنها اكثر من سبع وعشرين درجة
فذهب بعض القدماء الى انهما فوقها استحسانا لتوسط الشمس
بين السيارات بمنزلة شمسة القلادة وكون ما هو ابطأ حركة
من الكواكب اكثر بعدا واعظم مدارا واليه مال صاحب المجسطى
وقد تاكد هذا الرأى عنده لما راى بعد الشمس المعلوم بطريقة
استعملها فى الابعاد والاجرام مناسبا لهذا الوضع وعليه

جمهور

جمهور المتأخرين واما كون المحدد فوق الكل فلانه محدد للكل
فينبغى ان يحيط به انا عرفت ان الافلاك الكلية تسعة فالمحيط
بالكل اى بكل الافلاك هو الفلك المحدد للجهات والمعين لوضعها
لان الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاينى
بالحصول فيه او بالقرب منه فموجود اى فالجهة امر موجود
لامتناع ان يكون العدم المحض متعلق الاشارة الحسية
ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه ذو وضع لان
المجرد عن المادة تمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا
الوصول اليه او القرب منه ولا تنقسم فى مأخذ الاشارة
وامتداد الحركة والا بان انقسمت فى ذلك المأخذ والامتداد
فالجهة احد جزئيها لا هى بتمامها فانا اذا فرضنا الاشارة والحركة
وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك فهو الجهة
دون ما وراءه والا فالجهة ما وراءه دونه فهى اى الجهة
نهايات واطراف هى اعراض قائمة بالاجسام ولا يجوز ان
تكون فى خلاء اذ لا خلاء ممكن سواء كان بعدا موجودا او موهوما
فكيف يتصور وجود الجهة فيه ولا فى ملأ متشابه لا توجد
فيه حدود مختلفة الحقايق وهو الجسم البسيط الذى لا يتناهى
لان الملأ المتشابه لا يكون جزء منه مطلوبا بالطبع وجزء اخر
منه متروكا بالطبع لان الجزئين متشابهان فى الماهية وكذلك
الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا
يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها او هرب عن
بعض اخر منها وقد علمت فى مباحث الاعتماد ان الجهات على كثرتها
اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت
الضبط وان الجهة الحقيقية العلو والسفل فلا بد من جسم كرى
يحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويحدد البعد بمركزه وهو

السفل لان المركز ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض
في داخله ما هو ابعد منها ولا يتحدد بغيره اى بغير الكرى كالمكعب
الا القرب واما البعد فغير محدود فان كل ما يفرض انه ابعد
الابعاد لم يكن ابعد اذ يمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك
الابعد فلا يتحدد به جهة السفل وهو اى ذلك الجسم المحدد
الكرى واحد والا فاما ان يحيط بعضها ببعض وهو باطل
اذ يكفي المحيط بجميعها لتحديد الجهتين باعتبار مركزه ومحيطه
لانه حينئذ هو النهاية الحقيقية التى تنتهى الاشارة الحسية
بسطحه الاعلى فيكون المحاط حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة
اصلا واما ان يكون احدهما في جانب من الاخر وهو ايضا باطل
اذ لو كان احدهما في جانب وجهة من الاخر فالتحدد للجهة قبلهما
حتى يمكن وقوعهما فيها لا بهما والمفروض خلافه وهو بسيط
والا جاز عليه الانخلال لانه اذا كان مركبا من بسائط متعددة
كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه
بجانبه الاخر ولا شك ان البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه
ما يلاقيه بالاخر لتساويهما في الماهية وذلك انما يتصور بالانخلال
وهو اى الانخلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد
بعض الاجزاء عن بعض والحركة المستقيمة لا تكون الا من جهة
الى جهة فالجهة متحددة قبله اى قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه
اليها لا متحددة به هذا خلف واعترض بجواز كون الملاقاة بالمستديرة
ولو سلم فالجهة محددة به فيجوز ان تكون الملاقاة بمستقيمة علوا
الى جهة المحدب وسفلا الى جهة المركز فالصواب ان يعلل الثاني
بان فيه مبدأ مستديرا وهو ينافي المستقيمة ويجاب عن الاول
بانه اذا تحرك بعض الاجزاء الى جهة حركة المحدد يلزم منه ان
يتحرك الذى قدامه الى خلاف جهتها وهو محال في البسيط وهي

اى الافلاك شفافة لا لون لها لانها لا تحجب الابصار عن
رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك
وفيه انه لا يتمشى في المحدد اذ ليس له وراء حتى يرى الا ان
يقال لو كان المحدد ملونا لوجب رؤيته فنقول ولم لا يجوز
ان تكون هذه الزرقة المرئية لونه لا يقال الزرقة امر يحس به في
الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر لانا نقول وقد تكون لونا
حقيقيا وما الدليل على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلي
لا حارة ولا باردة والا استوليا على عالمنا هذا فان الشمس مع
صغرها جدا بالنسبة الى السموات تسخن هذا العالم ولا ثقيلة و
لا خفيفة ولا رطبة ولا يابسة لانها اى هذه الاربع لا تكون
الا بمستقيمة اى بحركة مستقيمة بيانه ان الثقل والخفة مبدأ
الميل الصاعد والهابط وهما يصححان حركة محلهما بالاستقامة
وان الرطوبة سهولة قبول التشكل وتركه واليبوسة عسرة
ولا يتصور ذلك الا بالحركة المستقيمة وقبول الحركة المستقيمة
يستلزم سبق الجهة على المحدد كما تقدم هذا خلف ولا يقبل المحدد
الكون والفساد والا طلبت احدى الصورتين غير ذلك الحيز
الذى كانت فيه الصورة الفاسدة لامتناع ان يكون لجسمين حيز
واحد طبيعي وهذا الطلب لا يكون الا بالحركة المستقيمة فله
اى للمحدد جهة وقد كانت الجهة متعينة به هذا خلف ولا يتحرك
المحدد وكذا غيره من الافلاك في الكم لا بالنمو والذبول ولا بالتخلخل
والتكاثف فلا ينمو محدبه ولا يتخلخل لعدم المكان الخالي وراء
محدبه وكذا لا يذبل ولا يتكاثف اذ لو انتقص محدب المحدد لزم
خلو مكانه اذ ليس ثمة شيء ينتقل اليه بدله ليشغله فيبقى خاليا
والمقعر من المحدد كالمحدب في الماهية لبساطة المحدد فيمتنع
عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد والانتقاص فكذا محدب المحاط

وهي الكاشفة

المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينقص لعدم المكان وامتناع الخلا
فمقعره اى فكذا مقعره المساوى لمحدبه وهكذا الى ان تستوعب
الافلاك وفيه اى في المحدد وكذا في سائر الافلاك مبدأ ميل مستقيم
لاستواء الاجزاء المفروضة فيه في تمام الماهية بسبب بساطته
فلا يجب له وضع معين وهذا يقتضى صحة انتقال كل واحد من
اجزائه الى وضع الاخر وذلك بالحركة المستديرة لا مبدأ ميل
مستقيم للتنافى بين الميل المستدير والميل المستقيم ولا بد في تعيين
الجهة اى جهة حركة الفلك من كونها شرقية او غربية وتعيين
نقطتين منه لكونهما القطبين من الرجوع الى القادر المختار اذ نسبة
الموجب الى جميع الجهات والاجزاء سواء قيل والمحدد وحده هو المتحرك
بالحركة اليومية حركة ذاتية المحرك للجميع اى جميع الافلاك الباقية
معه على سبيل التبعية من المشرق الى المغرب في قريب من اليوم بليلة
دورة تامة فان اليوم بليلة على ما عتبره الحساب وسطيا كان او
حقيقيا يزيد على زمان الدورة بقليل وكذا ما اعتبره العامة في
المعمورة واما في غيرها فقد يزيد عليه بكثير وقد يساويه وقد ينقص
عنه بقليل واشار بصيغة التمريض الى جواز ان تتعلق نفس واحدة
بمجموع الافلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل
واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات
المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وزاد بعضهم على ذلك وقال
لا حاجة حينئذ الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر
البروج على ممثل زحل فتكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة
كما زعموه وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام لتحديده
الجهات وهو الفلك الاطلس لانه غير مكوكب وهو العرش المجيد
في لسان الشرع وحركته هى الحركة الاولى فانها تشاهد اولا من حركات
الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب و

غروبها

٩٧

وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وقطباه اى قطبا الفلك
الاعظم هما قطبا العالم لان العالم الجسمانى هو المحدد وما في ضمنه
ومنطقته اى منطقة الفلك الاعظم وهى اعظم دائرة تفرض
في منتصف قطبيه بحيث يتساوى بعدها عنهما هى معدل النهار
لما ستقف عليه في مباحث الارض وهى اى المنطقة المسماة
بالمعدل حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون
هناك شئ منها ابدى الظهور ولا ابدى الخفاء تلازم سمت
الرأس مارة به وهو دورة تامة من الارض تسمى خط الاستواء
كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا تلازم سمت الراس في خط
الاستواء بل تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس
قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته
ثم تميل الى الجنوب كذلك فمدارها مايل عنه اى عن معدل النهار وهى
اى الشمس تخلف الثوابت الى المغرب فحركتها من المغرب الى المشرق
اسرع من حركة الثوابت ويوازيه اى يوازى مدار الشمس في
الفلك الاعظم فلك البروج اطلاقا لاسم الفلك على محيط
الدائرة ويسمى ايضا منطقة البروج لمروره باساط البروج
ويقطع اى فلك البروج المعدل على نقطتين مشتركتين بينهما
يسميان نقطتى الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحى
الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين
فما تجاوزها الشمس من هاتين النقطتين الى الشمال من المعدل
هو الاعتدال الربيعى لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما
تجاوزها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال الخريفى لانه مبدؤه
في معظم المعمورة ايضا ومنتصفهما اى الاعتدالين من منطقة
البروج في الشمال نقطة هى الانقلاب الصيفى لان الشمس اذا حلت
فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المعمورة ومنتصفهما من منطقة

البروج فى الجنوب نقطة هى الانقلاب الشتوى لانقلاب الزمان
الى الشتاء فى تلك المواضع فهى اى منطقة البروج صارت بسبب
نقطتى الاعتدالين ونقطتى الانقلابين اربعة اقسام متساوية
تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة
التى للسنة فى معظم المعمورة وقسموا كلا من هذه الاقسام الاربعة
ثلثة اقسام متساوية فحصل اثنا عشر قسما تحدها ست دوائر
عظام تتقاطع على قطبى البروج وتمر كل واحدة منها برأسى قسمين
متقابلين من تلك الاقسام سموها اى الاثنى عشر قسما بروجا
وقسموا كل برج ثلثين قسما سواء سموها درجا وكل درجة ستين
قسما سواء سموها دقايق وكل دقيقة ستين سموها ثوانى والثانية
ثوالث والثالثة روابع الى غير النهاية وابتداوا فى اعتبار البروج
وافتتاح الدور بما يلى الاعتدال الربيعى من جانب الشمال الى ان يتم
الدور من جانب الجنوب لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال
ظهر فى المركبات من انواع النباتات نشو ونما وبدا فيها مبادى الثمار
فهو اولى بالاعتبار وتصوروا ما وازاها اى البروج من الكواكب
الثوابت صورا سموها اى البروج بها اى باسماء مشابه تلك الصور
وتخيلوا تلك الصور من وصل خطوط بين تلك الكواكب فتلك
الكواكب كانت موازية للبروج حين التسمية وانها تزول عن الموازاة
بالحركة البطيئة التى للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام
للفلك التاسع هى الحمل والثور والجوزاء ربيعية والسرطان والاسد
والسنبلة صيفية والميزان والعقرب والقوس خريفية والجدى
والدلو والحوت شتوية وتوهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة
التى هى قطبا العالم وقطبا البروج ومارة ايضا بالانقلابين الحاصلين
فى المنطقة ومارة ايضا بنظيريهما اى نظيرى الانقلابين من المعدل
وقطباها الاعتدالان وتسمى المارة بالاقطاب الاربعة وهى احدى

الدوائر الست المتقدمة وتوهموا ايضا دائرة مارة بقطبى المعدل
وجزء من المنطقة او كوكب ما هى دائرة الميل وقوس منها اى من
دائرة الميل كائنة بين المعدل وبينه اى الجزء او الكوكب ميله اى
ميل الجزء او الكوكب عن المعدل لكن فى الكوكب لا يسمى ميلا بل بعد
وتوهموا ايضا دائرة مارة بقطبى المنطقة وجزء من المعدل
او كوكب ما هى دائرة العرض وقوس منها اى من دائرة العرض
بين المنطقة وبينه اى بين الجزء او الكوكب عرضه اى عرض
الجزء او الكوكب وهو بعده عن المنطقة فهذه خمس دوائر توهموها
لا بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة بالشخص هى المعدل
والمنطقة والمارة بالاقطاب وثنتان منها متحدتان بالنوع
لا تتناهى اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض وكل منهما قد ينطبق
على المارة بالاقطاب اذا كان الكوكب او الجزء عليها وتوهموا
ايضا دائرة فاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفى من
الفلك هى دائرة الافق وقطباها سمت الرأس والقدم وتوهموا
ايضا اربعا من الدوائر تمر بقطبيها اى بقطبى دائرة الافق فيهما
اى فالدائرة المارة بقطبى دائرة الافق وبقطبى المعدل هى دائرة
وسط السماء ودائرة نصف النهار وتفصل بين الصاعد و
الهابط من الفلك وبين النصف الشرقى والنصف الغربى
منه وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق والدائرة المارة
بقطبى دائرة الافق وبقطبى هذه اى وسط السماء هى دائرة
اول السموت وتفصل بين النصف الشمالى والنصف الجنوبى
من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق والدائرة
المارة بقطبى دائرة الافق وبقطبى المنطقة هى دائرة السمت ودائرة
عرض اقليم الرؤية لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب
منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض

اقليم الروية وتسمى ايضا دائرة وسط سماء الروية لانها
تفصل بين نصفى فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو
سماء الروية وهذه الدائرة فى وسطها والدائرة المارة بقطبي
دائرة الافق وبكوكب ما هى دائرة الارتفاع وعند غايته
اى غاية ارتفاع الكوكب تنطبق دائرة الارتفاع وتتحد
بوسط السماء ان لم يكن الكوكب على دائرة اول السموت و
بدائرة اول السموت ان كان عليها وهذه الدوائر الخمس وحدتها
نوعية ولكل منها اشخاص غير محصورة لكن ثلث منها شخصية
فى كل بقعة وهى الافق ووسط السماء اول السموت وثنتان
منها نوعيتان فى البقعة الواحدة تتغيران آنا فآنا وهى دائرة
الارتفاع فانها تتغير بحركة الكوكب ودائرة وسط سماء
الروية فانها تتغير بحركة قطبى منطقة البروج بتحريك المعدل
لهما حول قطبيه بالحركة اليومية ثم فلك الثوابت وانما سمى
ما عدا السبعة السيارة من الكواكب بالثوابت اما لبطوء
حركتها فلا تحس الا بتدقيق النظر فى احوالها المعلومة بارصاد
بينها مدد طويلة ولذلك اختفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك
ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت واما لثبات اوضاعها
بعضها من بعض فى القرب والمحاذاة وبعدها عن مركز الارض
خمسة وعشرون الف الف واربعمائة واثنا عشر الفا وثمانمائة
وتسعة وتسعون فرسخا وهذا ابعد الابعاد المعلومة فان بعد
محدب الفلك الاعظم لا يعلم الا الله تعالى ويدور فلك الثوابت
دورة تامة فى نيف وعشرين الف سنة شمسية فقيل فى ثلثة
وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة شمسية بناء
على ما وجده المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة فى كل ست
وستين سنة شمسية وقيل فى خمس وعشرين الف سنة

ومائتي سنة شمسية بناء على ان جماعة من محققى المتاخرين
وجدوها تقطع جزأ واحدا فى كل سبعين سنة وهذا هو الموافق
للرصد الجديد الذى بمراغة وقيل يدور دورة تامة فى ست
وثلثين الف سنة شمسية بناء على ان بطلميوس وجد بالرصد
انها تقطع فى كل مائة سنة جزأ واحدا ثم الفلك الحامل لزحل
ثم للمشترى ثم للمريخ ثم للشمس ثم للزهرة ثم لعطارد ثم للقمر
وجعل بعض المهندسين فلك الزهرة فوق فلك الشمس فتكون
الشمس متوسطة بين الزهرة وعطارد وكذب ذلك البعض
ابن سينا فى انها اى الزهرة وجدت كالشامة فى وجه الشمس فان
بعض الناس زعم ان فى وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها
بقليل كالمحو فى وجه القمر فهذه النقطة هى الشامة ثم الشمس
على فلك خارج المركز عن مركز العالم فاذا كانت فى الاوج كانت
ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع او
على تدوير يحمله اى يحمل التدوير فلك موافق المركز لمركز
العالم وبيان الابطاء والاسراع الحاصلين على اصل الخارج
على اصل التدوير ان تفرض منطقة التدوير فى سطح منطقة
الحامل وتكون نسبة نصف قطر الحامل الى نصف قطر التدوير
فى هذا الاصل كنسبة نصف قطر الخارج المركز الى ما بين المركزين
على اصل الخارج ويكون الحامل مساويا للخارج فيكون نصف
قطر التدوير بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولابد مع
ذلك ان تفرض حركة الحامل فى اصل التدوير بقدر حركة خارج
المركز فى اصل الخارج وفى جهتها بحيث يتمان الدورتين معا
وان تفرض حركة التدوير حول مركزه ايضا بهذا القدر على
وجه يكون فى القطعة البعيدة على خلاف التوالى وفى القريبة
على التوالى فتتم دورتا الحامل والتدوير معا وتكون الحركة

المرئية فى القطعة البعيدة بقدر فضل حركة الحامل على حركة التدوير
وفى القريبة بقدر مجموع الحركتين لان حركة التدوير وان
كانت مساوية لحركة الحامل بمعنى ان الزوايا الحادثة بحركة
الاول عند مركزه فى ازمنة معينة مساوية للزوايا الحادثة
بحركة الثانى عند مركزه فى تلك الازمنة لكن الزوايا الحادثة
من حركة التدوير عند مركز الحامل مخالفة للزوايا الحادثة
منها عند مركزه فيمكن ان تفضل حركة الحامل على حركة التدوير
ويحدث على هذا التقدير لمركز الشمس مدار خارج المركز كما كان
على اصل الخارج بعينه ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين
شيئا واحدا بلا تفاوت والا اى وان لم تكن الشمس على احد
الفلكين المذكورين لم تختلف سرعتها وبطؤها ولا قربها
وبعدها بالنسبة الى مركز العالم فالمخص ان لفلكها حركتين
على الاول وثلثة على الثانى والقمر لسرعته وبطئه فى جميع
الاجزاء من تلك البروج وعدم اختصاصهما بجزء معين منه
دون اخر فهو على تدوير مركوز فى حامل تخالف دورته دورته
وهذا هو اللازم من عدم اختصاص السرعة والبطؤ بجزء
معين من فلك البروج ثم فى الواقع ما هو اخص منه وهو ان
الحامل تتم دورته قبل دورة التدوير بزمان قليل فاذا فرض
القمر فى موضع من التدوير والتدوير فى موضع من الحامل
كان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع
والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير بعد دورة
حاملة عادت تلك الحالة المخصوصة اليه فى جزء اخر من فلك
البروج وتنتقل تلك الحالة فى دورة اخرى الى ثالث منه وهكذا
ويفهم من هذا ان سرعة الشمس وبطأها يختصان بجزئين
معينين من فلك البروج وليس كذلك لان البطؤ تابع للاوج

وهو منتقل بالحركة البطيئة ولذلك جعلوا الخارج المركز
للشمس فى ثخن ممثل يحرك اوجه بالحركة البطيئة على اصل الخارج
واما على اصل التدوير فجعلوا التدوير فى حامل موافق وهو
فى ممثل يحركه بالحركة البطيئة واعلم ان ما ذكره من الاسراع
والابطاء فى اجزاء لا بعينها من فلك البروج يتاتى بفرض كون
القمر فى خارج يتحرك اوجه بالحركة السريعة ففى هذا التفريع
مناقشة نعم انهم يسندون هذا الاختلاف الى التدوير لان
فى القمر بعض احوال لا تتأتى بفرض الخارج ولو متعددا
لا بمجرد ما ذكره المصنف وفرع عليه وللتفاوت بين سرعة
وسرعة وبين بطؤ وبطؤ اذا قيس سرعة او قيس بطؤ
الى مثله فالتدوير ليس مركوزا فى حامل موافق المركز بل هو
مركوز فى حامل خارج المركز اذ حينئذ تكون القسى المفروضة
فى التدوير المتساوية فى انفسها متفاوتة فى الصغر والكبر
بحسب الروية فيقع تفاوت فى الحالة العائدة مقيسة الى
نظيرتها واذ غاية سرعته اى القمر فى تربيعى الشمس فهو اى القمر
يجب ان يكون فى كل واحد من تربيعيها فى الحضيض له حضيض
الخارج المقتضى لغاية السرعة ويقابله الاوج ضرورة
فاذا كان القمر فى تربيع الشمس الى التوالى كان اوجه فى تربيعها
الى خلاف التوالى واذا كان فى تربيعها الثانى على التوالى كان
الاوج فى تربيعها الاول الى خلافه فله اى للقمر فلك اخر
سوى التدوير والخارج يحرك اوجه اى اوج القمر الى خلاف
جهة حركته اى حركة القمر وهذا الفلك الاخر يكون الخارج
المركز فى ثخنه ويسمى المائل اذ لو كان اوجه ثابتا لم يصل مركز
تدويره الى الحضيض فى الدورة الاً مرة واحدة ويجتمعان
اى القمر واوجه عند المقابلة للشمس والاجتماع معها والشمس

تتوسطهما اى القمر واوجه فى غيرهما اى غير وقتى المقابلة
والاجتماع ابدا ثم ان منطقة التدوير التى يتحرك عليها مركز
القمر فى سطح منطقة الخارج التى يتحرك عليها مركز التدوير
وهى فى سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل فى سطح فلك
البروج لميل القمر الى الشمال والجنوب عن منطقة البروج ولا
بان كان منطقة المائل فى سطح فلك البروج انخسف القمر فى
كل استقبال لتوسط الارض حينئذ بينه وبين الشمس فى المقابلات
كلها فيقع القمر فى ظل الارض فى كل منها واللازم منتف
فتقطع منطقة المائل فلك البروج بنصفين على نقطتين تسميان
العقدتين والجوزهرين فما اى فالنقطة التى يتجاوزها القمر
الى الشمال من منطقة البروج تسمى الراس والنقطة التى
يتجاوزها القمر الى الجنوب منها تسمى الذنب بناء على تشبيه
الشكل الحادث من نصفى الدائرتين المتقاطعتين بالغتين وتشبيه
طرفيه براسه وذنبه ولهما اى للعقدتين حركة الى المغرب لتأخر
موضع ثانى الكسوفين فيهما اى كل واحدة من العقدتين فانا اذا
رصدنا كسوفا فى الراس مثلا ثم كسوفا اخر فيه بعد زمان طويل
راينا الثانى من الكسوفين متأخرا عن الاول الى جهة المغرب
من اجزاء فلك البروج ومحركهما فلك اخر سوى الثلثة المذكورة
ولظهور حركته فى الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فلذا اى للقمر
بعد كل من العقدتين عرض يتزايد وغايته منتصف ما بينهما
اى بين العقدتين ومقدارها خمسة اجزاء ثم يتناقص الى ان
يصل الى العقدة الاخرى والخمسة المتحيرة الباقية من السبعة
السيارة ترجع الى خلاف التوالى متدرجة فى السرعة فى رجوعها
الى حد ما وتبطئ متدرجة فى البطؤ فى رجوعها الى ان تقف فى جزء
من اجزاء البروج اياما ثم تستقيم الى التوالى وتسرع متدرجة

فى السرعة فى استقامتها الى غاية ما ثم تاخذ فى بطؤ متدرجة
الى ان تقف ايضا ثم تعود الحالة الاولى وهلم جرا ويعرض لها
ما ذكر من احوالها فى جميع الاجزاء من فلك البروج اى ليس شئ
من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطوها مخصوصا
بجزء معين من اجزائه بل يوجد فى كل منها وتجاوز هذه الخمسة
الكواكب الثوابت الى المشرق فهى اى الخمسة فى تدويرها حاملة
متحرك من المغرب الى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس
مستقيمين ثم ليشرفان عنها فيطلعان ويغربان بعدها الى حد ما
وهو سبعة واربعون جزأ فى الزهرة وسبعة وعشرون جزأ فى
عطارد ثم يرجعان الى خلاف التوالى حتى يقارناها ثانية ثم يغربان
عنها فيطلعان ويغربان قبلها الى حد ما ومقداره ما تقدم ثم يرجعان
حتى يقارناها فمركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس وبعدهما
عنها شرقا وغربا انما هو بحركة تدويرهما فقط والبواقى من المتحيرة
وهى العلوية ليست كذلك فان رجوعها بل واسطه انما يكون
وهى فى مقابلة الشمس فهى فى الحضيض حينئذ كما ان اواسط
استقامتها انما يكون فى مقارنة الشمس اياها وهى حينئذ فى
الذروة ويختلف بعدها اى المتحيرة الصباحى والمسائى كان اراد
نصف قطر تدويرها بناء على ما اصطلح القوم عليه من تسمية
قطر التدوير المقاطع على قوائم للقطر المار بالذروة والحضيض
بالقطر الصباحى والمسائى لظهور الكوكب على طرفه المتقدم فى
الطلوع بالحركة الشرقية صباحا وعلى المتأخر مساء وحينئذ
يلغو قوله عن الشمس الا فى الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما عنها
صباحا ومساء انما هى بحسب نصف قطرهما والمسطور فى الفن
ان القسى التدويرية ابطائية كانت او اسراعية رجوعية او استقامية
لم توجد متشابهة بل وجدت فى بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا

وفی بعضها اقل قدرا و زمانا وما هو الا لقرب تدویرها ای المتحیرة
من الارض تارة فتکون قسیه ونصف قطره حینئذ اعظم فی الرویة
وبعده عنها اخری فحامله ای حامل التدویر فی المتحیرة فلك خارج مرکز
وذلك ای البعد الصباحی والمسائی عن الشمس الذی غایته نصف
قطر التدویر یکون لعطارد فی اخر الجوزاء واول الجدی اعظم مماله
فی سویهما من اجزاء البروج فهو ای تدویره حینئذ اقرب الی الارض
فهو فی هذین الموضعین فی الحضیض من حامله فقد وصل فی دورة
واحدة الحضیض حامله مرتین فالاوج یتحرك الی المغرب فیقارنه
ای یقارن الاوج مرکز التدویر فی المیزان والحمل فلاوج الحامل
محرك یحرکه الی خلاف التوالی ویسمی المحرك له المدیر لادارته مرکز
الحامل حول مرکزه وهما ای البعد الصباحی والبعد المسائی فی الحمل
اعظم منهما فی المیزان فتدویره فی الحمل اقرب الی الارض منه فی المیزان
فالمدیر خارج مرکز واوجه فی المیزان فهناك یجتمع الاوجان ویکون
نصف قطر التدویر اصغر ما یکون واما فی الحمل فیجتمع مرکز التدویر
واوج الحامل مع حضیض المدیر فلا یکون نصف قطره فی ذلك
الصغر ویختلف بعدا لشمس فی الاعتدالین بالدهور الطویلة عن
الثوابت ویعلم هذا الاختلاف اذا رصدنا کسوفین وهی فیهما
فهی ای الثوابت متحرکة حرکة بطیئة جدا کما سلف والاوجات
سوی اوج القمر واوج حامل عطارد توافقها ای توافق الثوابت
فی تلك الحرکة قدرا وجهة فذلك التوافق اما لاتحاد المحرك وهو کرة
الثوابت مثلا او للتوافق ای توافق المحرکات المتعددة فی الحرکة
جهة وکما کما اذا فرض ان محرکات تلك الاوجات هی الممثلات وعرض
مرکز تدویر زهرة شمالی ابدا وعرض مرکز تدویر عطارد جنوبی
ابدا واما عرض مرکز جرمیهما فقد یکون فی الزهرة جنوبیا وفی
عطارد شمالیا ثم انه صور کیفیة ما ذکره بقوله کان النصفین

من مداری

من مداری تدویریهما یتبادلان فی جهتی الشمال والجنوب فاذا
کان مرکز تدویر الزهرة علی الراس کان مدارها منطبقا علی سطح
منطقة البروج فاذا جاوز الراس وحصل فی النصف الذی یتحرك
علیه صار ذلك النصف شمالیا عن المنطقة والنصف الاخر
جنوبیا عنها ویتباعد المدار عن المنطقة شیئا فشیئا الی ان یصل
مرکز تدویرها الی العرض وهی منتصف ما بین العقدتین ثم
یقرب منها شیئا فشیئا حتی ینطبق علیها والمرکز فی الذنب ثم
یصیر فی النصف الاخر الذی کان جنوبیا وقد صار الان شمالیا
والاخر جنوبیا ویتباعد الی غایة ما ثم یتقارب واما عطارد
فبالعکس من ذلك فیکون عند الانطباق فی الذنب ویجاوزه
الی النصف الجنوبی متباعدا ثم ینطبق وهو فی الراس ثم یتجاوزه
الی النصف الاخر وقد صار جنوبیا ولکل من قطریهما ای قطری
کل منهما المار بالذروة والحضیض والمار بالبعدین الاوسطین
عرض اخر لا یخفی ان الثانی منهما المسمی بعرض الوراب والانحراف
وان اختص بهما الا ان الاول یوجد فی العلویة ایضا وتفصیله
ان القطر المار بذروة التدویر وحضیضه غیر ثابت بل ینطبق
علی فلك البروج فی العلویة عند کون مرکز التدویر فی احد نقطتی
الراس والذنب ثم اذا جاوز المرکز الراس اخذت الذروة فی المیل
الی الجنوب والحضیض الی الشمال ولا یزال یزداد المیل حتی یبلغ
غایته عند بلوغ المرکز منتصف ما بین النقطتین ثم یاخذ فی
الانتقاص الی ان ینطبق ذلك القطر ثانیا علی فلك البروج
عند بلوغ المرکز الذنب کما کان منطبقا علیه اولا عند کونه فی الراس
فاذا جاوزه اخذت الذروة فی المیل الی الشمال والحضیض الی الجنوب
وازدیاده ومنتهاه وانتقاصه علی الرسم ویلزم مما ذکر ان یکون
میل الذروة ابدا الی فلك البروج ومیل الحضیض عنه وفی السفلیین

ينطبق على الفلك المائل عند بلوغ مركز التدوير منتصف ما بين
النقطتين وذلك عند غاية ميل الفلك المايل عن فلك البروج اما
عند الاوج واما عند الحضيض فعند الاوج تبتدى ذروة التدوير
في الميل للزهرة الى الشمال ولعطارد الى الجنوب وعند الحضيض
بالخلاف فيهما ويبلغ الميل غايته عند النقطتين وازدياده وانتقاصه
والانطباق على الرسم واما ميل القطر المار بالبعدين الاوسطين
وهو عرض الانحراف فابتداؤه عند بلوغ مركز التدوير احدى
نقطتي الراس والذنب وغايته عند منتصف ما بينهما فان كان
المنتصف هو الاوج كان الطرف الشرقي من ذلك القطر وهو
المسمى بالمسائي لظهور الكوكب اذا كان عليه مساء في غاية ميله
في الزهرة الى الشمال وفي عطارد الى الجنوب وكان الطرف الغربي
المسمى بالصباحي لمثل ما ذكرنا في المسائي في غاية ميله في الزهرة
الى الجنوب وفي عطارد الى الشمال وان كان المنتصف هو الحضيض
فعلى الخلاف فيهما واعترضوا بانها اي تلك الاوضاع المذكورة
لا تتعين لجواز ان يكون ثم وضع اخر يستلزم هذه الحركات
المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي بينوه يستلزمها
ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه
ضروريا ولا مبرهنا وبانه يبطل هيئة القمر محاذاة ذروته اي محاذاة
قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة من
جانب الحضيض يتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج
وتشابه حركته اي حركة مركز تدويره عند مركز العالم وبانه يبطل
هيئة عطارد تشابه حركته اي حركة مركز تدويره حول مركز معدل
المسير وهو بين مركز العالم ومركز الخارج ومحاذاة ذروته له
مع ان الاصل ان يكون التشابه والمحاذاة بالنسبة الى مركز الخارج
وان عروضها المتقدمة لم يتصور مبدؤها حتى تحيروا في ذلك

ثم الحركة اي حركة الكواكب السيارة قد تكون بنطاقات
اي اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب
المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات اما بنفسها او باعتماد
الكواكب عليها وتكون تلك النطاقات باسرها مغرقة في كرة
واحدة على اوضاع مختلفة وليس اثباتها ابعد من اثبات الخارج
وتتميمه وايضا حركات الافلاك ارادية عندكم والارادية
قد تختلف بحسب اختلاف ما يتعاقب على الافلاك من ارادات
جزئية اذ قد علمت ان التعقل الكلي لا يكفي في الحركة الجزئية كيف
يلزم ما ذكرتم من وضع الافلاك والحال انه فرع عدم الخرق
للافلاك والاجاز ان يكون هناك فلك واحد ساكن وتكون
الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء وعندنا الكل للمختار فلا
اشكال والكواكب كلها شفافة فلا لون لها وقيل كسف بعضها
بعضا يدل على اللون وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة
درية اي بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص
ولزحل قتمة مع كدورة مضيئة بذواتها وقيل نورها مستفاد
من ضوء الشمس الا القمر فانه في ذاته كمد اي مظلم كثيف نوره
مستفاد من ضوء الشمس لكثافته وينعكس النور عنه الى مقابله
لصقالته ثم المستنير منه اكثر من نصفه بقليل لكونه اصغر من
الشمس فانها مائة وستة وستون مثلا وثلثة اثمان مثل
للارض التي هي تسعة وثلثون مثلا وثلثة اعشار مثل للقمر وانما
قلنا بالاستفادة المذكورة لاختلافه اي اختلاف اشكال النور
بالقرب والبعد منها فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها
فاذا سامت الشمس عند الاجتماع كان الوجه المضيء منه مقابلا
لها دوننا لكونه تحتها فلم نره لان المرئي منه لنا اقل من نصفه
بقليل فتتطابق دائرتا النور والرؤية في هذه الحالة فلا يرى

الا المظلم منه وهى حالة المحاق ثم يبعد عنها على التوالى فتتقاطعان
على زوايا حادة ومنفرجة ويكون القسم الذى يلى الشمس من النصف
الذى يلينا هو الذى يلى الحادة فلذلك نراه كالهلال وكلما بعد عنها
يتزايد نور نصفه الذى يلينا الى تربيعه الاول فتتقاطعان هنالك
على قوائم ويكون النصف الذى يليها منه مضيئا ثم يتزايد
فتتقاطعان على حادة ومنفرجة ويكون الذى يليها منه هو الذى
يلى المنفرجة فلذلك نراه اهليلجيا ثم يتزايد الى ان تقابله فتنطبقان
ايضا فيصير الوجه المضى منه متوجها الينا فنراه بدرا ثم ياخذ
فى القرب منها وحينئذ يتناقص وحكمه كما قبل المقابلة ويسمى
التناقص الى تربيعه الثانى وحكمه كالتربيع الاول ثم تتقاطعان
وحكمه كما بعد الاجتماع ولايزال التناقص الى ان يتمحق وحينئذ
تعود الحالة الاولى وقد يكون القمر حين المقابلة للشمس بقرب
العقدتين اى الرأس والذنب وحينئذ تكون الارض بينهما وهى
اى الارض اصغر كثيرا من الشمس فيقع ظلها مخروطا قاعدته
دائرة صغيرة على الارض وبعد راسه عن مركز الارض مائتان
وثلثة وخمسة اسداس مثل لنصف قطرها الذى هو الفوماتنان
واثنان وسبعون فرسخا وثمانية اجزاء من احد عشر جزأ من
فرسخ فيكون منتهاه فى بعض افلاك الزهرة بين بعديها الاقرب
الذى هو مائة واربعة وسبعون مثلا له والاوسط الذى
هو ستمائة وسبعة وستون مثلا له ويكون دائما محاذيا
لجزء من منطقة البروج مقابل لجزء منها فيه الشمس لكونهما
اليها وكون الارض مركزا لها فان لم يكن له اى للقمر فى حال المقابلة
عرض بان يكون فى احدى العقدتين انخسف كله لانه اصغر
من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله فى داخله ويمكث
فيه زمانا وان كان له فان كان بقدر مجموع نصف قطريهما

اى نصف

١٠٤

اى نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل الحادثة
على مخروطه من توهم سطح جرم القمر الذى يرى كدائرة حاجز
الى ان يقطع المخروط فلا ينخسف بل يماس الظل من خارج
كحديتى دائرتين والا بان كان عرضه اقل من مجموع النصفين
المذكورين فان ساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر
القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم
يكن له مكث وان نقص عنه انخسف كله ايضا ومكث بحسب وقوعه
فى الظل وان زاد عليه فبعضه اى فينخسف وذلك بقدر
تداخل القطرين وعند الاجتماع اى اجتماع القمر بالشمس
بالنهار اجتماعا مرئيا لاحقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئى
كسفها اى حجبها عنا لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا
اليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد فى وجه الشمس
فنظن ان الشمس ذهب ضوءها فليس الكسوف تغير حال
فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر ولذلك امكن ان يقع
كسوف بالقياس الى قوم دون قوم بقدر صفحته اى القمر
فربما كسف كلها وان كان اصغر منها لانه اقرب الينا فيوتر
قطره الزاوية التى توترها الشمس فتحتجب به عنا بتمامها
وربما بقى منها دائرة نور محيطة به عند قربها وكونها فى الحضيض
فانها ترى حينئذ اكبر وبعده وكونه فى الاوج فانه ترى حينئذ
اصغر وان كان له عرض مرئى فان كان اقل من مجموع نصفى
القطرين اى قطرى القمر والشمس فبعضها اى فيكسف
بعضها والا بان كان بقدر المجموع او اكثر فلا يكسفها وبطل
قول ابن الهيثم القمر نصفه مضى بذاته لا من الشمس وسبب
اختلاف تشكلاته انه يدور على نفسه مع فلكه بحيث يتمان
الدورة معا اذ لو صح قوله ما انخسف اصلا وكان على المصنف

ان يذكر هذا عقب الخسوف لتفرعه عليه والعناصر اربعة خفيف
مطلق يطلب المحيط فى اى حيز كان وهو النار وهى حارة بالحس
يابسة لافنائها الرطوبات واعترض بان اليبوسة عسر قبول
الاشكال وتركها والنار سهلتها واجيب بان ذلك مسلم فى
النار التى عندنا فان تشكلها بسهولة للتركيب اى لتركب النار
التى عندنا من النار الصرفة والهواء فلم قلت ان النار البسيطة
التى عند المحيط كذلك وتشايع النار البسيطة الفلك وتحرك
معه كالشهب المتكونة فيها فانها ايضا تشايع الفلك وخفيف
مضاف يقتضى ان يكون تحت النار وفوق الاخرين وهو الهواء
وهو حار رطب وثقيل مطلق يطلب المركز وهو الارض وهى
باردة يابسة وثقيل مضاف يقتضى ان يكون فوق الارض
وتحت الاخرين وهو الماء وهو بارد رطب وطبيعته الجمود
لبرده لكن الشمس تذيبه والارض كرية اما فى الطول اى فيما بين
المشرق والمغرب فلتاخر طلوع الشمس على البلاد الغربية عن طلوعها
على البلاد الشرقية علم ذلك باختلاف وقت خسوف بعينه من الليل
فيهما اى فى البلد الشرقية والبلد الغربية فانا وجدناه فى بلدة اخر
الليل مثلا وفى اخرى غربية عنها بمسافة مائة ميل مثلا قبله
بساعة وفى اخرى غربية عن الثانية بتلك المسافة قبل الاول
بساعتين وقبل الثانى بساعة وعلى هذا فعلمنا ان طلوع الشمس على
الغربية متاخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان فى البلاد
الاولى عند طلوع الشمس وفى الثانية قبله بساعة وفى الثالثة قبله
بساعتين واما فى العرض فلارتفاع قطب كل جانب من جانبى الشمال
والجنوب للسالك فيه اى فى ذلك الجانب حتى يصير بحيث يراه قريبا
من سمت رأسه ولاجل ظهور كوكبه اى صيرورة كوكب ذلك
الجانب ابدى الظهور على السالك بقدر دخوله فى ذلك الجانب بخلاف

العكس اى بخلاف الجانب الذى هو غير سالك فيه فان قطبه ينخفض
تحت الارض ويصير كوكبه ابدى الخفاء وفيما بينهما اى بين الطول
والعرض لهما اى للامرين جميعا فان السالك فيما بين المشرق والشمال
يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب
عليه بمقدار وغوله فى الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين
المغرب والشمال وحال السالك فى السمتين المقابلين لهما وكذا الماء
كرى اذ السائر فى البحر يرى راس الجبل قبل اسفله وما هو الا لستر
تقبيب الماء له واذ يعود الماء المرمى الى فوق كريا ولمثله اى مثل ما
تقدم فى الارض من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاع
وظهور الكوكب واختفائه وهى اى الارض فى الوسط ينطبق
مركز ثقلها على مركز العالم ولا قدر لها يحس عند الفلك وعلل كونها
فى الوسط بقوله لتساوى قدر الكواكب فى الروية فى جميع جوانبها
وما بعده بقوله ولتساوى الظاهر والخفى منه اى من الفلك الا
فلك القمر فان لنصف قطر الارض عنده قدرا محسوسا اذ له
اختلاف منظر بتقاطع خطين على مركز القمر خارجين من موضعين
احدهما خارج من مركزها اى الارض والاخر خارج من الباصرة
ومنتهاهما سطح الفلك الاعظم والخط الثانى منهما مبدأوه فوق
مبدأ الاول ومنتهاه اقرب الى الافق من منتهى الاول والقوس
الواقعة بين المنتهيين من دائرة الارتفاع هى اختلاف المنظر
واذا فرضنا دائرتى عرض يمران بطرفى الخطين المذكورين فهما اذا
وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين
الحقيقى والمرئى فيزاد هذا الاختلاف على المرئى ليحصل الحقيقى او ينقص
من الحقيقى ليحصل المرئى ان كان القمر هابطا اى فى الربع الغربى
من وسط سماء الروية وينقص من المرئى ليحصل الحقيقى او يزاد
على الحقيقى ليحصل المرئى ان كان القمر صاعدا اى فى الربع الشرقى منه

وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر فالثوابت ليس لها
ذلك اصلا وربما يستخرج بالحساب شيء يسير غير محسوس للشمس
واما السفليان فقد مر انه لم يعلم حالهما في ذلك والارض ساكنة وقيل
هاوية اي متحركة الى سفل ابدا لثقلها ويبطله برهان تناهي الابعاد
التي يتصور حركة الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء وقيل دائرة
الى المشرق فيتخيل بسبب ذلك الحركة اليومية اذ يتبدل وضعنا
من الفلك دون اجزاء الارض كراكب السفينة يراها ساكنة مع
حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشط متحركا مع
سكونه حيث يتبدل وضعه منه واعترض بانها لو كانت متحركة
في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة
حركة الارض ان تسبقه الارض وان الحجر اذا رمي الى فوق ان ينزل
من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض مع ان السهم يمر الى
المشرق والحجر يعود الى مكانه واجيب بانه لا يبعد فهم مرور السهم
الى المشرق وعود الحجر الى مكانه لمشايعة الهواء المتصل بالارض
للارض مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما وعمدتهم في نفي
دورانها ان فيها ميلا مستقيما بالطبع فيمتنع الميل المستدير فيها
وما يوازي المعدل منها اي من الارض خط الاستواء ويقطع
الافق المعدل مطلقا اي في جميع الافاق ما عدا عرض تسعين و
يقطع ايضا المدارات اليومية فيه اي في خط الاستواء بنصفين
متعلق بكل من المسئلتين فيتساوي الليل والنهار في جميع الافاق
اذا كانت الشمس في احدى الاعتدالين ويتساويان في خط الاستواء
على اي مدار كانت ولا يلتفت لتفاوت حركة الشمس في السرعة
والبطوء بواسطة الاوج والحضيض لقلته فلا يحس به ويقطع
الافق المدارات اليومية في غيره اي غير خط الاستواء بمختلفين اي
بقوسين مختلفين اعظمهما ما يلي القطب الظاهر على ذلك الافق

فوقه والخفي عنه تحته واصغرهما بالخلاف فالشمس في اي جانب
كانت من الشمال والجنوب فنهارهم اي فنهار اهل ذلك الجانب
اطول من ليلهم وهي اي الشمس تسامت الراس فيه اي في خط
الاستواء وفي المواضع التي بين المنطقتين منطقة البروج و
المعدل في الدورة اي مفارقة الشمس جزأ من فلك البروج الى
عودها اليه مرتين فلهم ثمانية فصول صيفان وخريفان وشتاءان
وربيعان لكنها في خط الاستواء متساوية كل فصل شهر ونصف
وفي غيره ليست بمتساوية وتسامت الراس في المواضع التي
تحت الانقلابين في الدورة دفعة واحدة لا تسامت الراس
في غيرها مما زاد عرضه على الميل الكلي وفي المواضع التي يكون
المدار الصيفي فيها ابدي الظهور لا تغرب الشمس دورة يومية
وذلك حيث تكون الشمس في الانقلاب الصيفي والمدار الشتوي
فيها ابدي الخفاء فلا تطلع الشمس دورة واحدة وفي هذه
المواضع التي تقدمت حكم اخر وهو انها تسامت قطب البروج
الشمالي والجنوبي في دورة مرة واحدة وذلك حين كونه على دائرة
نصف النهار في ارتفاعه الاعلى وحينئذ تنطبق المنطقة على الافق
لاتحاد قطبيهما حينئذ وهما عظيمتان على كرة واحدة ويكون اول
الحمل على نقطة المشرق واول السرطان على نقطة الشمال واول
الميزان على نقطة المغرب واول الجدي على نقطة الجنوب هذا
في المواضع الشمالية وكذا الجنوبية الا ان اول الحمل فيها على نقطة
واول الميزان على نقطة المشرق فاذا زالت مسامتة قطب
البروج ومال بحركة الكل نحو المغرب ارتفع عن الافق نصفها
اي نصف المنطقة الشرقي وانحط عنه النصف الغربي دفعة
واحدة لوجوب تقاطع العظيمتين على التناصف حال افتراق
قطبيهما وفيما اي وفي المواضع التي بينها اي بين هذه المواضع

مماسا للافق شمالية
كانت او جنوبية صح

المذكورة وبين القطب اى قطب العالم من الجانب الاقرب يكون
قوس من المنطقة يتوسطه الانقلاب الصيفى ابدى الظهور
وقوس اخر يتوسطه الانقلاب الشتوى ابدى الخفاء
وبينهما من الجانبين قوسان اخران يتوسطهما الاعتدالان
يطلع احدهما وهو الذى يتوسطه اول الميزان ان كان القطب
الظاهر شماليا والذى يتوسطه اول الحمل ان كان القطب الظاهر
جنوبيا مستويا ويغرب معوجا اى تطلع اوائل البروج قبل
اواخرها وتغرب اواخرها قبل اوائلها والقوس الاخر وهو
الذى يتوسطه اول الحمل ان كان القطب الظاهر شماليا
والذى يتوسطه اول الميزان ان كان القطب الظاهر جنوبيا
بالعكس اى يطلع معوجا ويغرب مستويا وفى البقعة التى
تسامت قطب العالم الشمالى او الجنوبى محوره اى محور العالم
وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه قائم على سطح الافق
مار بمركزه ولكون المعدل منطبقا على الافق لاتحاد قطبيهما يدور
حوله اى الافق رحويا واما فى خط الاستواء فدولابيا وفيما بينهما
من الافاق المائلة حمائليا ويظهر نصف المنطقة الواقع من المعدل
فى جهة القطب الظاهر فقط فوق الافق دائما والاخر تحته دائما
وليس لشىء طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بالحركة الخاصة
وتدور الشمس بحركة الكل فى كل اربع وعشرين ساعة من موازاة
نقطة معينة من الافق اليها وترتفع عن الافق الى غاية الميل الكلى
فى ثلثة اشهر ثم تنحط الى الافق فى ثلثة اشهر ثم تكون تحت الافق
ستة اشهر فالسنة يوم وليلة لكن النهار تحت القطب الشمالى
اطول من الليل فى هذا التاريخ بسبعة ايام ولياليها من ايامنا
لكون اوج الشمس الان فى اوائل السرطان وتحت الجنوبى بالعكس
لكون حضيضها فى اوائل الجدى والصبح الذى هو ضوء حادث

فوق الافق الشرقى من نور الشمس انما هو لكرة البخار فانها لكثافتها
بتركبها من اجزاء هوائية ومائية ارتفعت اليها بحرارة الكواكب
تقبل نور الشمس بيانه ان الشمس اذا قربت من الافق الشرقى مال
مخروط ظل الارض نحو المغرب فيكون المرئى اولا من الشعاع
المحيط به ما هو اقرب الى بصر الناظر وهو الذى يلى الشمس وليمر
سطح بمركزى الشمس والارض وسهم المخروط فيحدث منه مثلث
منفرج الزاوية قاعدته قطعة من الافق الحسى وضلعاه على سطح
المخروط ولا شك ان الاقرب الى البصر من الضلع الذى يلى الشمس
هو موقع الخط الذى يخرج من البصر عمودا عليه ويقع على ذلك
الضلع فاذن اول يرى نور الشمس بخط مستقيم منطبق على الضلع
المذكور ويكون ما يقرب من الافق بعد مظلما فلذلك يسمى بالصبح
والفجر الاول والكاذب اما تسميته بالاول فظاهرة واما تسميته
بالكاذب فلكون الافق بعد مظلما فلو صدق انه نور الشمس لكان
المنير ما يقرب منها لا ما يبعد عنها ثم اذا لم يبق من قوس انحطاطها الا
مقدار ثمانى عشر درجة على ما عرف بالتجربة انبسط النور فى الافق
وصار صبحا صادقا فيما عرضه ثمانية واربعون ونصف يتصل
فجره بشفقه فى المنقلب الصيفى وفيما زاد عرضه عن ذلك يكون ذلك
فى زمان اكثر بحسب تناقص انحطاطها عن الافق الى عرض تسعين
فيكون مدة كل من الشفق والفجر خمسين يوما والشفق مثله لكنه عكسه
فى ان اوله كاخر الصبح واخره كاوله وحمرته اى البخار التى توجد فى
اول الشفق واخر الصبح لتكاثفه اى البخار فى الافق وزيادة سمكه
بالنسبة الى الباصرة فانه بقدر نصف قطر الارض كما يظهر بالتخيل
الصادق وتنقص تلك الزيادة فى غير الافق شيئا فشيئا حتى يكون
التكاثف بقدر سمك كرة البخار فى سمت الراس وهو سبعة عشر
فرسخا وفى الارض وهاد وتلال لاسباب خارجة ومعدات مثلا

حقة لا بداية لها مستندة الى الاتصالات الفلكية التى لا تتناهى
يسيل الماء اليها اى الى الوهاد طبعا فتنكشف التلال معاشا للنبات
والحيوان المتنفس عناية من الله تعالى والحر الشديد يعقد الطين اللزج
حجرا كما يرى فى كير الخزافين وبالسيول والرياح تنحفر الاجزاء الرخوة
فيظهر الحجر قليلا قليلا فيحصل الجبل فمحدبها اى الارض ومقعر الهواء
والماء غير كريين بسبب الجبال والوهاد واما محدب الهواء ومقعر
النار ومحدبها فكرية على الراى الاصح وقيل انها غليظة عند المنطقة
وكلما بعدت عنها فى الجانبين رقت الى القطبين لسرعة الحركة هنالك
وبطئها هنا وقيل تفنى قبل وصولها اليهما فمقعرها اهليلجى تام على
الاول وناقص على الثانى ومحدب الهواء تابع لمقعرها على القولين
والعناصر الاربعة تقبل الكون وهو ليس صورة عنصر والفساد
وهو خلعها للانقلاب اى انقلاب بعضها الى بعض كالارض ماء
فان بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير يتخذون مياها حادة
ويحلون فيها اجسادا صلبية حجرية حتى تصير مياها جارية وعكسه
يوجد فى مواضع كعين سيهكوه وهى قريبة من بلدة مراغة وماؤها
ينقلب حجرا مرمرا وغيرها من العيون والما ينقلب هواء بالتسخين
وهو معنى النشف فى الثياب المبلولة المطروحة فى الشمس وعكسه فى
ظاهر كوز لا مسام له يوضع فى الجمد فانه يحدث على ظاهره حيث لا يلاقيه
الجمد قطرات من الماء والهواء ينقلب نارا وعكسه فى كير الحدادين
فان الهواء الذى فيه ينقلب نارا بالالحاح بالنفخ مع سد المنافذ
ثم تنطفى النار فتصير هواء والحاصل ان العنصرين اذا كانا متجاورين
انقلب كل منهما الى الاخر بلا واسطة وان كان بينهما عنصر فبواسطة
او اثنان فبواسطتين فهيولاها اى هيولى العناصر الاربعة واحدة
مشتركة بينها واختلاف الوضع اى وضع الهيولى من الفلك
يعدها للصور المختلفة والكيفيات المتنافية فكل ما كان منها اقرب

الى الفلك كان اسخن والطف والابعد بالعكس وهذه العناصر الاربعة
هى الاركان التى تتركب منها المركبات اذ يحصل من جعل المركب فى القرع
والانبيق ماء وارض فدل ذلك على هذين العنصرين كانا موجودين فيه
مختلطين ففرقتهما الحرارة ولا شك انه كان فيه هواء موجب لتخلخل
الاجزاء الارضية والمائية التى فيه والا كان فى غاية الاندماج والصلابة
ولا شك ايضا ان هذه الاركان الثلثة مختلفة بالطبع يطلب كل
منها حيزه الطبيعى وذلك يوجب التفرق وحينئذ اجتماعها انما
كان بحرارة طابخة قطعا توجب حصول مزاج يستتبع صورة
نوعية مانعة من التفرق وطبقاتها اى العناصر الاربعة
سبع بل تسع على ما فى المقاصد ارضية صرفة قريبة من المركز
فطينية وهى ارض مع ماء فمائية وهى البحر المحيط بالارض ولم
تبق على صرافتها لنفوذ اثار الاشعة فيها ومخالطة الاجزاء الارضية
لها وانما اختلف بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة
لاختلاف مخالفة الاجزاء الارضية لها قلة وكثرة وتركها العدم
بقائها على الاحاطة التامة فترية وهى ارض وهواء فبخارية
وهى ماء مع هواء مجاورة للارض والماء متسخنة بانعكاس
اشعة الكواكب عن مطارحها من الارض والماء اليها فزمهريرية
وهى ماء مع هواء باردة جدا لمخالطتها الابخرة الصاعدة اليها
وانقطاع اثر انعكاس الاشعة المذكورة عنها وهى منشأ السحب
والرعد والبرق والصاعقة فهوائية صرفة لا يرتفع اليها بخار
ويجاوزها الدخان لمخالطته الاجزاء النارية ويصعده من
اليابس من حيث انه يابس فيكون اخف حركة واشد نفوذا
وكان على المصنف ذكرها كالمائية لان عدم بقائها على الاحاطة
لا يقتضى الاهمال فهوائية حارة مخالطة لاجزاء نارية من النار
الصرفة ودخانية تتصاعد اليها وتتلاشى فيها وتتكون فيها

ذوات الاذناب والنيازك ومايشبهها وتسمى الدخانية فنارية
صرفة ثم عطف على قوله ومنه بسيط قوله والاجسام المركبات
من العناصر الاربعة اكثرها له مزاج وهو كيفية متشابهة تحدث
من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء تكسر صورة كل منها سورة
كيفية الاخر وهى اى كيفية كل عنصر غير الصورة الخاصة بذلك
العنصر للاشتداد والضعف فى الكيفيات دون الصور فان
كون الشئ ماء اونارا لايقبل الاشتداد والضعف فلايجوز
ان تكون كيفيات الاجسام صورها ومنه اى المزاج معتدل
حقيقى على حاق الوسط ليس له ميل الى احد الطرفين المتضادين
اللذين هما الحرارة والبرودة الصرفتان او الرطوبة واليبوسة
الصرفتان وذلك انما يحدث اذا كانت مقادير الكيفيات الاربع
متساوية بحسب احجام محالها ومتقاومة فى انفسها بحسب
الشدة والضعف ولايوجد فى الخارج اذ اجزاؤه متساوية فى الميل
الى احيازها ومتقاومة فلايقسر بعضها بعضا على الاجتماع و
طبايعها داعية الى الافتراق فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
والانفعال فانه حادث يستدعى مدة فلايحصل بينها مزاج فالمراد
بالمعتدل حينئذ المعتدل الطبى وهو ما اى مزاج يغلب عليه من
اجزاء عنصر فى الكمية ومن كيفيته فى الشدة الواجب واللايق
له فى خواصه واثاره كالحرارة الغالبة فى الاسد لشجاعته والبرودة
الغالبة فى الارنب لجبنه ويعتبر الاعتدال الطبى فى النوع والصنف
والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل
والخارج فاقسامه ثمانية فالاعتدال النوعى بالقياس الى الخارج هو
الذى يكون لائقا بنوع مقيسا الى امزجة سائر الانواع الخارجة
عنه وله عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة
ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع وبالقياس

الى الداخل هو المزاج الواقع فى حاق وسط هذا العرض وهو
اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالنوع اذ به يكون حاله
اجود فيما خلق لاجله فالاعتدال النوعى المقيس الى الخارج يحتاج
اليه النوع فى وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على
تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع فى اجودية
كمالاته ولايكون حاصلا الا الاعدل شخص من اعدل صنف
من ذلك النوع ولايكون ايضا حاصلا له الا فى اعدل حالاته
والاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لايقا
بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه وله عرض
ذو طرفين هو اقل من العرض النوعى اذ هو بعض منه واذا خرج
عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع
فى حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين
طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولايكون
حاصلا الا الاعدل شخص منه فى اعدل حالاته سواء كان هذا
الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصى بالنسبة
الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما
وهو اللايق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه
وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى وبالنسبة الى
الداخل هو الذى يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال
العضوى مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما
وهو اللايق به دون امزجة سائر الاعضاء وله عرض الا
انه ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هو
الذى ينبغى للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمنته
واعدل الانواع اى اقرب انواع المركبات بحسب المزاج الى
الاعتدال الحقيقى نوع الانسان واعدل الاصناف من نوع

الانسان كما قال ابن سينا سكان خط الاستواء لتشابه
احوالهم في الحر والبرد بسبب تساوي ليلهم ونهارهم
ابدا فتنكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما
بالاخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت روسهم كثيرا بل
تمر به حال اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى وهناك
حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا تشتد حرارة
صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت روسهم الا بمقدار الميل
الكلي فلا يكون بردهم ايضا شديدا فتكون مزاجهم اقرب الى
الحقيقي ان لم يعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال
والبحار وقيل اي قال الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانا
نرى اهله احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم
اخلاقا وكل ذلك يتبع اعتدال المزاج مع ان الاوضاع الارضية
كالارتفاع والانخفاض في الارض ونسبة الجبل والبحر و
التربة والرياح وغيرها من الاجام والاشجار والمباقل والمعادن
والاوضاع الواقعة في طالع البقعة والحادثة كل وقت قد
توجب مزاجا غيرهما اي غير مزاجي سكان خط الاستواء
وسكان الاقليم الرابع ويكون اعدل منهما واعدل الاشخاص
اعدل شخص من اعدل الاعضاء جلدا انملة السبابة وغيره
اي وغير المعتدل من المزاج اما ان يكون خارجا عما ينبغي
في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب
ويابس او في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا
اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس
واما الحار البارد او الرطب اليابس او اجتماع ثلث او اربع
منها فلا يتصور وهي اي الكيفيات الاربع باختلافهما وتواردها
على المادة تعد المادة للصور فمنها اي فالمركب الذي لا نفس له هو

القسم الاول من المركب الذي له مزاج وهو المعادن فمنطرقها اي
المعادن وهو القابل لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق
بل يلين ويندفع الى عمقه هو الاجساد السبعة الذهب والفضة
والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني وهي
اي الاجساد السبعة كائنة من الزيبق والكبريت الكائنين من
الابخرة والادخنة وهما اي الزيبق والكبريت اما صافيان
وتم الطبخ اي انطباخ الزيبق بالكبريت والكبريت ابيض
فالفضة اي فالحاصل الفضة او احمر فيه قوة صباغة فالذهب
وان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن عقده
البرد قبل تمام الطبخ فالخارصيني وكانه ذهب فج او الزيبق
صاف والكبريت رديء محرق فالنحاس او الزيبق النقي والكبريت
الردي غير جيدي المخالطة فالرصاص واما الزيبق والكبريت
رديان وقوي التركيب فالحديد او لا يكون التركيب قويا فالاسرب
ويسمى الرصاص الاسود وغير منطرقها اي المعادن اما اللين
كالزيبق او لا اللين وحينئذ اما ان ينحل بالرطوبة كالملح او لا ينحل
كالزرنيخ والقسم الثاني من المركب الذي له مزاج ما له نفس و
هي اي النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو
او من حيث يحس ويتحرك بالارادة او من حيث يعقل الكليات
ويستنبط بالرأي فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه
عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا ومنوعا
كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريري لا يتم
السرير في حد ذاته الا بها واما في صفاته كالبياض فانه كمال
للجسم الابيض لا يكمل في صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا وبالاول
يخرج الكمالات الثانية كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من
العلم وغيره وبالجسم يخرج كمال المجردات وبالطبيعي يخرج

الصناعي كالسرير وبالآلي يخرج العنصر اذ لا تصدر عنه افعاله
بواسطة الالات والحيثية الاولى خاصة بالنفس النباتية والثانية
بالحيوانية والثالثة بالانسانية وكل حيثية تخرج النفسين
الاخريين فالاولى النفس النباتية سلك في ذكر النفوس اولا و
بيان قويها ثانيا طريقة الترقي وقواها تسمى القوى الطبيعية
بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى
تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها وتحتاج اليها اي الى
القوى الطبيعية في البقاء فبعضها في بقاء الشخص وبعضها في
بقاء النوع اما المحتاج اليها في البقاء الكائن للشخص فاثنتان
الغاذية والنامية فالغاذية تشبه الغذا بالمغتذي اي تحيل
جسم الغذاء الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه فيتم
فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة
من الفعل شبيه بالعضو وقد تخل به عند عدم الغذاء في نفسه
او لضعف الجاذبة الثاني الالزاق وهو ان تلصق ذلك الحاصل
بالعضو وتجعله جزأ منه بالفعل وقد تخل به كما في الاستسقاء
اللحمي فان الغذاء فيه متبرى عن العضو ولذلك يصير البدن
مترهلا الثالث ان تجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة
حتى في قوامه ولونه وقد تخل به كما في البرص والبهق والنامية
بادخالها الغذاء بين الاجزاء تزيد في الاقطار الثلثة بتناسب
طبيعي يقتضيه طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة الى غاية
هي غاية النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها لان البدن متولد
من الدم والمني فهو في الاول رطب في الغاية فيتاتى نفوذ الغذاء
بين اجزائه بسهولة ثم يجف يسيرا يسيرا ونفوذ الغذاء لا يكون
الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت لم تقبل التمدد فلم يتصور نفوذ الغذا
فيها فتقف النامية عن فعلها ضرورة لا كالسمن فانه قد يكون

بعد كمال النشو ايضا ولا يكون الا في قطرين ومخصوص باللحم وما
في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم واما المحتاج اليها في
البقاء الكائن للنوع فاثنتان ايضا المولدة والمصورة فالمولدة
تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة المثل
اي مثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البزر وهي في كل البدن
كما ذهب اليه ابقراط واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع
الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني
متخالف الحقيقة متشابه الا متزج فان الحس لا يميز بين تلك
الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون
المني المتولد هناك متشابه الحقيقة والمصورة تفيدها اي تفيد
مادة المثل حال كونها موجودة فيها عند كونها في الرحم الصور
والقوى والاشكال والمقادير التي بها تصير مثلا بالفعل بعد
ما كانت مثلا بالقوة وهاتان تخدمهما الغاذية وهو ظاهر
والنامية ايضا بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير
الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني الا بعد عظم
الاعضاء والغاذية تخدم النامية والمولدة تخدم المصورة و
هذه القوى الاربع تخدمها اربع اخرى باعتبار خدمتها للغاذية
الخادمة للثلث التي بعدهما كما تقدم الاولى الجاذبة فانها تجذب
المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها ان حركة الغذاء من
الفم الى المعدة ليست طبيعية والا امتنع تحركه الى العلو والتالي
باطل اذ قد يزدرد اي يبتلع المنكوس الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ
تكون حركته الى علو ولا ارادية اما من الغذاء فلانه لا شعور له
واما من المغتذي فلان الغذاء قد ينقلب من الفم الى المعدة عند
شدة الحاجة اليه بلا اختيار بل قد يريد الانسان منعه فيغلبه
فوجب ان تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو اما دفع من فوق

بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جذب
من تحت وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب
ويدل عليه ايضا انه متى تغذى الانسان غذاء ثم تناول بعده شيئا
حلوا فانه يخرج الحلو بالقيء اخرا وما ذاك الا لجذب المعدة له الى
قعرها بواسطة محبتها اياه طبعا والثانية الهاضمة فانها تعد
الغذاء للجزئية جزءا بالفعل من العضو بخلاف الغاذية فانها
تجعله جزءا بالفعل من العضو ومراتبه اى الهضم اربع ففي المعدة
يصير الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين فى بياضه
وقوامه ويبتدئ هذا الهضم فى الفم لاتصال السطحين اى
سطحي المعدة والفم حتى كانهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن
من القرع الذى له عنق طويل وراس مدور فالفم من المعدة فيقع
فيه ايضا الهضم فتنضج الحنطة الممضوغة الدمل دون المطبوخة
وفى الكبد يصير الغذا كيموسا والكيموس هو الاخلاط الاربعة
التى هى الصفراء والسوداء والدم والبلغم فرغوته اى الكيموس
الصفراء وعكره السوداء وغيرهما نضيجة الدم ونيه البلغم و
منها اى من الاخلاط اخلاط غير طبيعية اما لتغير مزاجها فى
نفسها عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزءا
من الاعضاء او لمخالط خالطها من اخلاط اخر غير
طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج والطبيعية
بخلافها وفى العروق يتميز الغذا الى ما يصلح غذاء لكل عضو
فيصير مستعدا لان تجذبه جاذبة العضو وفى الاعضاء
يشبه الغذاء بها اى الاعضاء الصاقا ولونا وقواما وقد
يقع الاخلال بها كما تقدم ولكل مرتبة من مراتب الهضم
فضل لا يصلح ان يصير جزءا من المتغذى فيحتاج الى دفعه
كالمنى للرابع اى الهضم الرابع والعرق للثالث والبول والمرتين

الصفراء

الصفراء والسوداء للثانى والثفل للاول ولذلك اى ولكون
المنى فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزءا من
المتغذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المنى
يضعف استفراغ قليله اى المنى اكثر من استفراغ كثير الدم
وذلك لان استفراغه يورث وهنا فى جواهر الاعضاء الاصلية
المتولدة من المنى دون غيره من الاخلاط والثالثة الماسكة
للغذاء عند كل هضم ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها والا توجد
الماسكة نزل الغذاء طبعا والرابعة الدافعة للفضل عن العضو
وللغذاء المهيا للعضو اليه والثانية النفس الحيوانية وقواها
تسمى القوى النفسانية منها اى من تلك القوى قوى مدركة وهى
اما ان تكون ظاهرة وهى المشاعر اى الحواس الخمس فالبصر انما
يدرك عند ارسطو واتباعه من الطبيعيين بانعكاس صورة المرئى
بتوسط الشفاف الى الحدقة وانطباعها فى جزء منها اى من الحدقة
وهو اى ذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا
قاعدته سطح المرئى وراسه عند الباصرة واذا كان الابصار على
هذا الوجه فيرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما فى المقدار
بحسب نفس الامر بل مع اتحاد المرئى فى حالتى القرب والبعد لان
الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التى خرج منها اليه خطان مستقيمان
محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية
اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر
والنفس انما تدرك صغر المرئى وكبره باعتبار تلك الزاوية فانها
اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الحدقة فيها صغيرا فترتسم
صورة المرئى فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع
فيها كبيرا فترتسم صورته فيه فيرى كبيرا واعترض جالينوس
بان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه فى المقدار فوجب

على تقدير كون الابصار نفس الانطباع او مشروطا به ان لا نبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر منا وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير والمرئي هو الامر الخارجي وحصول الشبح شرط للابصار وينفذ شعاع المخروط الوهمي في الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء منتهيا الى طرفي المرئي مستقيما وينفذ في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء منعطفا يعني ان الخطوط اذا وصلت الى الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط بعد تباعدها من مطرحها حال الاستقامة الى خلاف جهة السهم ثم وصلت الى طرفي المرئي فتكون زاوية المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو كان مايلي الرائي غليظا كالماء ومايلي المرئي رقيقا كالهواء مالت الخطوط الى خلاف جهة السهم بعد تباعدها من مطرحها حال الاستقامة الى جهة السهم ثم وصلت الى طرفي المرئي فتكون زاوية المخروط ههنا اصغر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اصغر ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية الرؤية بكثير وتصويره ان نفرض ا الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون مايلي المبصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح د او وينعكس الشعاع الوهمي من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى مايقابله بزاوية مساوية

لزاوية

لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع وتصويره الانعكاس ان نفرض ا الحدقة و ح سطح الماء و ب هو المرئي من سطحه و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع المنعكس فزاوية ا ب ج زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح و زاوية ه ب د زاوية الانعكاس وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساوتا وجب ان تتساوى ايضا زاويتا ا ب د ه ب ح واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس وقيل اي قال جمهور الرياضيين البصر انما يدرك بخروج جسم شعاعي من العين على هيئة مخروط متحقق رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والادراك انما يحصل من الموضع الذي هو سهم المخروط وما تقدم من كون رؤية القريب اعظم ونفوذ الشعاع على استقامة ومابعده جار على هذا القول ايضا ويكذبه اي مذهب الرياضيين انه اذا كان هناك ريح عاصفة او اضطراب في الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان مالا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح و يميل من جهة الى جهة مع ان الانسان لا يرى الا مايقابله وهو يستلزم عدم تشوشه اي الشعاع بالرياح هذا خلف والسمع انما يدرك بوصول هواء منضغط بين قارع مقروع او قالع ومقلوع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في مقعره التي فيها هواء محتقن كالطبل والشم الذي هو قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي انما يدرك بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي

الرايحه اليه اى الشم لا يكون الا ادراك بتحلل اجزاء من الجسم ذى
الرايحة وتبخره ومخالطته لهواء المتوسط بين القوة الشامة و
ذلك الجسم كما زعم بعضهم اذ لو كان كذلك للزم ان يقل وزن ذى
الرايحة واللازم باطل كيف اى كما فى المسك اليسير فانه يعطر مواضع
كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه عما كان والذوق
الذى هو قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان انما
يدركه بمخالطة رطوبة عذبة اى خالية فى نفسها عن الطعوم
كلها للمذوق واذا تغير اللعاب الذى هو تلك الرطوبة العذبة
بان خالطه طعم كذب ولم يود الطعوم الى الذائقة بصحة كالممرور
الذى غلب عليه المرة الصفراء فانه يجد الماء التفه والسكر الحلو
مرا ومن ثمه اى ومن اجل انه اذا خالطه طعم لم يود الطعوم بصحة
بل مخلوطة بما خالطه ظن بعضهم ان لا وجود للطعم الا فيه
اى فى الذوق لا فيما اشتهر انه ذو طعم كالعسل وكذا سائر الكيفيات
فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس والذى يشهد به الحس وجودها
فى العضو عند مماسة النار واما وجودها فى النار فوهم مستفاد
من انها لا توثر فى غيرها الا بالتشبيه اى احداث شبيه لما هو موجود
فيها ولو لم تكن النار حارة فى نفسها لما سخنت غيرها وهذا الوهم
يضمحل بالتامل فى تسخين الحركة مع عدم حرارتها والجواب انه انكار
للمحسوسات التى علم وجودها فى محالها بلا شبهة فلا يستحق
الجواب واللمس الذى هو قوة مبثوثة فى العصب المخالط لاكثر
البدن لا سيما العصب الموجود فى الجلد كله انما يدرك بالمماسة
ثم هذه الحواس الخمس مختلفة بالقوة والضعف فى ادراكاتها
وقوتها فى الادراك بحسب قوة الممانعة فكل ما كان اقوى ممانعة
لدركه كان اقوى احساسا به وقوة الممانعة تابعة لغلظ الالة
اى الة الاحساس فاضعف الحواس فى الاحساس البصر ثم السمع

ثم الشم ثم الذوق ثم اللمس لان الة الاول النور والثانى الهواء
والثالث البخار والرابع الماء والخامس الاعضاء الصلبة الارضية
ولا شك ان المتقدم منها الطف من المتاخر فلذلك كانت ملايمات
اللمس الذ ومنافراته اشد ايلاما واما ان تكون تلك القوى المدركة
باطنة والمراد بكونها مدركة ان الادراك الباطنى يكمل بها سواء
كانت مدركة او معينة فى الادراك وهى ايضا خمس كالظاهرة
فالحس المشترك يدرك صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس
الظاهرة التى هى كالجواسيس له واستدل على وجوده بانا ندرك
صور الجزئيات معا فنحكم بها اى ببعضها على بعض ايجابا او سلبا
كحكمنا بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس ولولا وجوده ما
امكن ذلك لان الحاكم بالنسبة لابد ان يحضره الطرفان حتى يمكنه
ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شئ من القوى
الظاهرة كذلك والعقل لا يدرك الجزئيات فلا بد من قوة جسمانية
باطنة كما استدل على وجوده ايضا بانا نرى القطرة النازلة خطا
مستقيما ونرى الشعلة المدارة بسرعة شديدة كالدائرة وليس
كونها خطا ودائرة فى الخارج عن القوى المدركة وهو ظاهر ولا
فى البصر لانه انما يدرك الشئ حيث هو حتى اذا زال عن مكانه
لم يدركه فيه بل فى مكان اخر ولا فى النفس الناطقة لاستحالة
اتصافها بما له مقدار فهو فى قوة جسمانية باطنة وهو اى الحس
المشترك فى البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة
اعظمها الاول الذى يلى الجبهة ثم الثالث واما الثانى فهو كمنفذ
فيما بينهما مزرد على شكل الدودة مقدر بدل بعض من كل من البطن
الاول والخيال يحفظها اى صورة الجزئيات المحسوسة فهو
كالخزانة للحس المشترك وبه يعرف الغائب اى به يعرف من يرى
فى زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولاه لامتنع معرفته واختل

النظام اذ يحتاج الانسان حينئذ في كل ما يحس به ان يتعرف حاله
في المرة الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار
من النافع والصديق من العدو ويختل امر المعاش والمعاد وهو
في مؤخره اى مؤخر البطن الاول والقوة الوهمية تدرك
المعانى الجزئية المتعلقة بالصور المخصوصة كالشاة اى كادراك
الشاة لعداوة هذا الذئب وهى في البطن الاخير مقدمه بدل
من البطن الاخير والحافظة لها اى للمعانى الجزئية في مؤخره اى
مؤخر البطن الاخير وهى كالخزانة لها والقوة المتخيلة تتصرف
فيهما اى في الصور المحسوسة والمعانى الجزئية المنتزعة منها
بالتركيب تارة مثل انسان ذى رأسين والتحليل اخرى مثل انسان
بلا رأس وهى في الدودة واذا استعملها اى المتخيلة العقل فمفكرة
كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة
فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انها
ليست مدركة لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة
فينعكس الى كل منها ما يرتسم في الاخرى والوهمية هى سلطان تلك
القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها
تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف
احكامها فمن سخرها للقوى العقلية بحيث صارت مطاوعة لها
فقد فاز فوزا عظيما عرفت اى عرف وجود هذه القوى الخمس
الباطنة بتعدد الفعل من ادراك المحسوسات وادراك المعانى
الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما وعرف محالها
المذكورة بالافة فانه اذا تطرق افة الى محل من هذه المحال اختل
فعل القوة المخصوصة به دون فعل غيرها من القوى ولو اختص
كل منها بمحل لما كان الامر كذلك والنفس الناطقة انما تدركها
اى الجزئيات المحسوسة والمعنوية بالواسطة اى بواسطة القوى

الباطنة والا بان كان ادراكها لها بارتسامها فيها انقسمت
النفس بتصور مربع مشخص على مقدار مخصوص مجنح بمربعين
مشخصين على وضع معين لان انقسام الحال يوجب انقسام
المحل وانقسامها باطل لانها مجردة فلا تقبل الانقسام ومنها اى
ومن القوى النفسانية قوى فاعلة اى محركة على معنى ان لها
مدخلا في الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر في المدركة
الباطنة وهى اما باعثة على الحركة وتسمى شوقية ونزوعية فلجلب
النفع شهوية ولدفع الضر غضبية واما محركة بتمديد الاعصاب
بتشنيج العضلات فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد
وارخائها اى وبارخاء الاعصاب بارخاء العضلات فتبعد
الاعصاب عن مباديها كما في بسط اليد وهذه القوة المنبثة في
العضلات هى المبدأ القريب للحركة فالارادة مبدأ لها بعيد فالشوق
مبدأ لها ابعد من الارادة فالتصور مبدأ لها ابعد من الشوق فالنفس
تتصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها
فتريدها ثالثا ارادة قصدا اليها وايجادها لها فتحصل الحركة بتمديد
الاعصاب وارخائها وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس
قدرته تامة فيتردد ويشتاق واما الذى يثق بقدرته فلا شوق
له والثالثة النفس الانسانية وقواها تسمى القوى العقلية
فباعتبار اى فقوتها العقلية باعتبار ادراكها الكليات والحكم
بالنسبة الايجابية او السلبية بينها تسمى القوة النظرية والعقل
النظرى وباعتبار استنباطها الصناعات الفكرية ومزاولتها
للرأى والمشورة في الامور الجزئية مما ينبغى ان يفعل ويترك تسمى
القوة العملية ويحدث فيها اى في النفس الانسانية من القوة
العملية الشوقية هيئات انفعالية تتبعها احوال بدنية كالضحك
التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية

الاسباب والبكاء والخجل والحياء والخوف والحزن والحقد
وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهران النفس
تفاثر من قواها كما انها تؤثر فيها ومنها اى ومن المركبات مالا
مزاج له وهو الاول فان حر الشمس وغيرها يصعد الى الجو
اجزاء اما هوائية ومائية مختلطين وهو البخار وصعوده
ثقيل فان تحلل الاجزاء المائية منه وانقلب هواء قبل ان يصل
الى طبقة الزمهرير بسبب قلته واشتداد الحر صار هواء
صرفا وان وصل الى طبقة الزمهرير عقده ببرده وتكاثف
وصار سحابا فتقاطر فبلا جمود اى فالمتقاطر بلا جمود اذا لم
يكن البرد شديدا هو المطر والمتقاطر معه اى مع الجمود اذا كان
البرد شديدا قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبات
كبارا هو الثلج والمتقاطر مع الجمود بعده اى بعد الاجتماع هو
البرد وانما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة
للهواء بمصادمته فتنمحى الزوايا عن جوانب القطرات المتجمدة
والا اى وان لم يصل الى طبقة الزمهرير فاما ان يكون كثيرا او قليلا
فكثيره قد ينعقد فهو السحاب الماطر وقد لا ينعقد فالضباب
وقليله يتكاثف ببرد الليل فينزل فقد لا يتجمد بعد النزول
وهو الطل وقد يتجمد معه وهو الصقيع واما ان يصعد حر
الشمس اجزاء نارية وارضية مختلطين وهو الدخان وصعوده
خفيف فيخالط السحاب بان ترتفع ابخرة وادخنة كثيرة مختلطة
الى طبقة الزمهرير فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فينحبس ذلك
الدخان في جوف السحاب فيخرقه اما صاعدا لبقائه على حرارته
المقتضية لتصعيده او هابطا لتكاثفه بالبرد الشديد فيحدث
له من خرقه ومصاكته اياه صوت وهو الرعد وقد يشتعل الدخان
بقوة التسخين الحاصل من الحركة والمصاكة فلطيفه ينطفى سريعا

وهو البرق وكثيفه لا ينطفى حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة
وقد يصل الدخان الى كرة النار فيحترق لطيفه مشتعلا بسرعة
وهو الشهاب او لا يكون لطيفا بل كان كثيفا لا في الغاية تعلقت
النار تعلقا تاما من غير اشتعال ودام متصلا لا ينطفى اياما
او شهورا ويكون على صورة دوابة او ذنب او حيوان له قرون
وهو الزوايات وذوات الاذناب والقرون والغليظ اى الكثيف
من الدخان في الغاية لا تتعلق به النار تعلقا تاما فلذلك يحدث
في الجو علامات حمر او سود وقد يقف ذو الذنب ونحوه
تحت كوكب فيديره الفلك معه وان اتصل الدخان الواصل
الى كرة النار بالارض فالحريق والدخان قد ينكسر حره عند
الوصول الى طبقة الزمهرير فيثقل ويرجع بطبعه الى الارض
او لا ينكسر حره ببرد الزمهرير وحينئذ يصعد ويصادم كرة
النار ويرجع لا الفلك لان نفوذه في النار البسيطة الغالبة
على الاحالة الى طبيعتها غير معقول وعلى التقديرين فيتموج
الهواء وهو الريح ولذلك كانت مبادىء هذا اى الريح في الاكثر فوقانية
كما تشهد به التجربة وقد تحدث اى الريح بالتخلخل اى تخلخل الهواء
والاندفاع عن مكانه بواسطة عظم مقداره ثم مدافعته ما يجاوره
والزوابع وهي الرياح المستديرة على نفسها تحدث من تدافع
ريحين مختلفي الجهة وقد تحدث في الجو اجزاء رطبة رشية
صقيلة كدائرة تحيط بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن
الابصار فينعكس منها اى من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك
الوضع ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى في تلك الاجزاء
ضوءه دون شكله فان الصقيل اذا صغر جدا ادى الضوء و
اللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وهي الهالة و
اذا حدث مثل ذلك في خلاف جهة الشمس فهو قوس قزح ويتلون

قوس قزح بحسب اختلاف الوان اجزاء السحاب والبخار المحتقن
في الارض ينقلب كثيره بواسطة برد الارض ماء فيشقها ويخرج
منها ومنه العيون السيالة ان امد الماء فان البخار الذى انقلب
ماء وفاض الى وجه الارض وجب الذى يجذب الى مكانه ما يقوم
مقامه من الهواء لئلا يكون خلا فينقلب هوا ايضا ما ويفيض
وهكذا يستتبع كل جزء منه جزأ اخر وهواى البخار والدخان اللذان
تحت الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها بقوة وحينئذ
يزلزلانها بحركتهما عند تكاثف مسامها وقد يخرجان الى البخار
والدخان الممتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية وقد صارا نار
الشدة الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وحيث
في الارض كبريت وفي الهواء رطوبة يصير بخاره اى بخار الكبريت
با متزاجه مع الهواء الرطب دهنا ويشتعل بانوار الكواكب وغيرها
فيرى بالليل في ذلك الموضع شعل مضيئة غير محترقة احتراقا
يعتد به للطفها قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اى متوافقة
الحقيقة لانها مركبة من الجواهر الافراد وهى متماثلة لا اختلاف
فيها والاختلاف العارض للاجسام انما هو في اعراضها للمختار
تعالى ومنعه اى تماثل الاجسام النظام لانها اى الاجسام عنده نفس
الاعراض الملتئمة منها الاجسام والاعراض مختلفة بالحقيقة
قطعا فتكون الاجسام كذلك ثم الاجسام وصفاتها محدثة عند
المليين من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس وقال ارسطو
ومن تبعه من متأخرى الفلاسفة كالفارابى وابن سينا الافلاك
قديمة بذواتها اى بموادها وصورها الجسمية والنوعية وصفاتها
المعينة من المقادير والاشكال وغيرها ما عدا الاوضاع والحركات
المشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة
باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق

الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة
بحركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما العناصر
فانها قديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها لان المادة
لا تخلو عن الصورة الجسمية التى هى طبيعة واحدة نوعية
لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر
الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا دون صورها النوعية
المشخصة فانها حادثة بتشخصها ونوعها لكنها قديمة بجنسها
لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل
لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في
جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمرا بتعاقب
انواعه وقال من قبله اى قبل ارسطو من الحكماء انها محدثة
بصفاتها والذات قديمة مع الخلاف في انها اى تلك الذوات القديمة
جسم فمنهم من قال به واختلفوا اى جسم هو فقيل الماء ومن زبده
الارض ومن بخاره السماء وقيل الارض وحصل البواقى بالتلطيف
وقيل النار وحصل البواقى بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر
بالتلطيف والتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحم وخبز وغير
ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث
ولم يحدث انما حدثت الصورة التى اوجبها الاجتماع اولا اى
او ليست بجسم وعلى هذا اختلف في انها ما هى فقالت الثنوية
من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما
وقال الحرنانيون النفس والهيولى وقد عشقت النفس الهيولى
لتوقف كمالاتها عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات
وقيل الوحدة فانها تحيزت وصارت الوحدات نقطا واجتمعت
النقط خطا والخطوط سطحا والسطوح جسما وقد يقال
ان اكثر هذه الكلمات اشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم

وتوقف جالينوس فلم يجزم بقدم العالم ولا حدوثه لنا في اثبات
حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها انها لا تخلو عن الحوادث
لتجدد الاعراض القائمة بها وعدم بقائها زمانين واذ لا تخلو
عن الحركة والسكون وهما حادثان فالاجسام لا تخلو عن الحوادث
اما الحركة فلانها مسبوقة بالغير اى ماهيتها تقتضي المسبوقية
لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى وحينئذ تنافي الازل
لانه يقتضي عدم المسبوقية بالغير واذ لا توجد جزئياتها اى الحركة
فيه اى في الازل والماهية اى ماهية الحركة في ضمنها اى في ضمن
الجزئيات فالماهية ايضا حادثة واذ كل جزئي من جزئيات الحركة
مسبوق بعدم ازلي فتجتمع العدمات اى عدمات جميع الحركات الجزئية
في الازل فلا توجد حركة في الازل اصلا والا جامعت تلك الحركة
عدمها هذا خلف وللتطبيق وتقريره ان نقول لو تسلسلت الحركات
متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة ما الى ما لا بداية له جملة
ومن حركة قبلها بمقدار متناه جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء
الاول بالاول والثاني بالثاني وهكذا الا الى نهاية فان كان بازاء
كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الناقص
كالزائد هذا خلف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من
الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة
انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه فتكون الزائدة
ايضا متناهية وهو خلاف المفروض وللتفاوت المتضايفين
الحقيقيين باعتبار السابق والمسبوق لان الجزء الاخير من السلسلة
مسبوق وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق
بحسب الفرض فكل سابق ومسبوق بحسب الفرض فكل سابق
مسبوق من غير عكس كالاخير فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد
السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب

تكافوهما في الوجود وتساويهما في العدد واما حدوث السكون فلانه
لو قدم امتنع زواله لاستناده الى واجب كما سيأتي في اثبات الواجب
تعالى موجب لان القديم لا يستند الى المختار كما مر وانه اى قدم السكون
باطل بالاتفاق لان الاجسام عند الحكماء تنحصر في الفلكيات وحركتها
واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شئ من الاجسام
تمتنع عليه الحركة واذ لا يجب الوضع للبسائط اوضاع البسائط التى
فيها تستلزم تبدل اوضاعها وتبدل الاوضاع لا يكون الا بالحركة
فثبت ان الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث والا خلا عنها هذا خلف وايضا فيلزم على تقدير كون جسم
قديما اما كون واحد قديم او قبل كل كون كون اخر لا الى نهاية وقد بطلا
اما الاول فيمثل ما بين به حدوث السكون واما الثاني فبالتطبيق
وايضا لو قدم جسم ففي الازل اما متحرك او ساكن وهذا حاصل
ما قبله فالجواب عنه يغني وايضا الجسم مركب وكل مركب ممكن فالجسم ممكن
واذا كان ممكنا فموجد وكل موجد فله موجد ولا يتصور الايجاد
الا عن عدم لان القديم لا يستند الى المختار عند الحكماء ولا الى الموجب
عند الرازي وايضا الاجسام حاصلة بفعل الفاعل المختار لما سيأتي
في صفاته تعالى فتكون حادثة لان القديم لا يستند الى المختار وايضا
فلا يقوم الحادث بالقديم لما سيأتي في الالهيات والجسم يقوم به الحادث
لما نشاهده من تجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال
والحركات وغيرها فليس الجسم قديما ولهم في اثبات قدم الاجسام
شبه ثلث الاولى قدم المدة اى الزمان لما مر في العرض من انه لو كان
حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق
وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما
هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التى هو مقدارها قديمة فكذا
الجسم الذي هو محلها والجواب ان التقدم ههنا بالذات لا بالزمان

كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض والثانية قدم المادّة والا لاحتاجت
الى مادة اخرى لان كلّ حادث مسبوق بالمادّة ويتسلسل والمآدّة
لاتخلوعن الصّورة الجسميّة والنوعية فيلزم قدم الجسم المركّب منها
والجواب منع تركب الجسم من المادّة والصّورة وان سلمنا ذلك لانم
كون المادّة قديمة فانه ثبت لوجوب اختلاف الاستعداد المقرب
الى الوجود كما سلف وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله والثالثة
قدم الفاعليّة اى فاعلية الفاعل للعالم لئلا يتسلسل بيانه انها
لوكانت حادثة لتوقفت على شرط حادث والا لزم الترجيح بلا مرجح
والكلام فى ذلك الشرط كما فى الحادث الاول فلابد له ايضا من شرط
اخرحادث ويلزم التسلسل فى الشروط الحادثة واذا كانت فاعلية
قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لايتصور تحقق تاثير وايجاد حقيقى
فى زمان مع عدم حصول الاثر فيه والجواب ان ترجيح الفاعل المختار
عندنا لاحد مقدوريه انما هو لمجرّد الارادة ولاحاجة فيه الى مرجح
ينضم اليه كما تقدم تحقيقه فى قدحى العطشان وصحة الفناء على العالم
فرعا اى الحدوث فمن قال انه قديم لم يجوز عدمه لامتناع عدم القديم
ومن قال انه حادث جوز عدمه لكون ماهيته من حيث هى قابلة
للعدم حيث اتصفت به قبل الوجود والعدم قبل الوجود كالعدم
بعده ولم يخالف فى ذلك الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بان الاجسام
حادثة قالوا انها ابدية يمتنع فنآؤها لما تقدم فى امتناع بقاء العرض
زمانين وهى اى الاجسام باقية آنين فاكثر ضرورة واذ لولاه فلاموت
ولاحيوة اى لم يمكن ان يقال بموت حى او حيوة ميت لان محلهما يجب
ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال
مماته فلايكونان واردين على موضوع واحد ويمتنع عليها اى على
الاجسام التداخل اى دخول بعضها فى حيز بعض اخر بحيث يتحدان
فى المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز

كما ذهب اليه المعتزلة من ان التحيز له باعتبار وجود احد الجوهرين
فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الاخر فيه بل هو لذاتها بالبديهة
والا يمتنع التداخل فليجز التداخل للعالم فى حيز خردلة وصريح
العقل يأباه وتتلازم وحدته اى الجوهر ووحدة مكانه ضرورى
فكما لايجوز كون جوهرين فى حال واحد فى حيز واحد كما مر انفا لايجوز
كون الجوهر الواحد فى ان واحد فى حيزين واما الاستدلال عليه
بانه لوجاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل فى هذا الحيز
غير الحاصل فى الحيز الاخر وبانه لايبقى حينئذ فرق بين الجسم الواحد
والجسمين فانه تنبيه على الضرورة بعبارات مختلفة والخلاف
فى تسميتهما اى الجسمين باعتبار امتناع اجتماعهما فى حيز
واحد بالضدين حيث منع القاضى من اطلاق اسم الضد على
الجواهر مراعيا فى التضاد تعاقب الضدين على موضوع وذلك
غير متصور فى الجواهر وجوزه الاستاذ ابو اسحق كما يسمى العرضان
باعتبار امتناع اجتماعهما فى محل بذلك لفظى عائد الى مجرد الاصطلاح
كالصور النوعية كالنارية والمائية عند الحكماء فان بعضهم سماهما
ضدين دون البعض وهو ايضا لفظى مرجعه الى اشتراط توارد
الضدين على محل فيسميان ضدين او موضوع فلا والجسم لايخلو
عن العرض وضده عند الاشاعرة فانهم قالوا كل عرض مع ضده
يجب ان يوجد احدهما فى الجسم واحتجوا على ذلك بامتناع خلوه
عن عرض مخصوص وضده كالحركة والسّكون فان الجسم
لايخلو عنهما كما تقدم وهو ضعيف لان الدعوى عامة فى كل عرض
مع ضده والاحتجاج لاتعميم فيه ورب عرض سوى الحركة
والسّكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهوآء خال عن الالوان
والطعوم واضدادهما وجوزه اى خلو الجسم عن جميع الاعراض
بعض الدّهرية وهم بعض القآئلين بان الاجسام قديمة بذواتها

محدثة بصفاتها فى الازل ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وجوز
الصالحية من المعتزلة خلوه عن جميع الاعراض فيما لا يزال وجوز
البصرية منهم خلوه عن العرض وضده فى غير الاكوان وجوزه البغدادية
منهم فى غير الالوان واحتج المجوز للخلو بوجهين الاول لو لزم من وجود
الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض
عند احداث الجوهر وانه ينفى الاختيار والجواب ان نفى الاختيار
مشترك بين ما قلتم وبين امتناع وجود العرض دون الجوهر
فما هو جوابكم فى هذا فهو جوابنا فى ذاك الثانى ما من معلوم الا ويمكن
ان يخلق الله تعالى فى العبد علما به والمعلومات فى نفسها غير متناهية
لشمولها الواجبات والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها
والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى
فقد انتفى عنه علوم غير متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو
عن العرض وضده ان يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضد له فيلزم
قيام صفات غير متناهية بالعبد والجواب انه لا يلزم ان يقوم
بالعبد اضداد غير متناهية لان المنتفى عن العبد هو تعلق العلم
بما لا يتناهى والتعلق ليس بعرض بل هو امر اعتبارى فلا ضد له و
الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت فى ملأ
كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها
خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية والا بان كانت غير
متناهية فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا يوازيه بحيث
لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم يميل بحركته مع اثبات
احد طرفيه فى جانب المبدا من الموازاة الى جهة الغير المتناهى فانه يسامته
ضرورة اى يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وهذه المسامتة حادثة
لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها واذا كانت حادثة
فلها اول فاولها اى المسامتة يكون بنقطة لان تقاطع الخطين

لا يتصور الا عليها وحينئذ اما ان ينقطع الخط الغير المتناهى عندها اى عند
تلك النقطة التى هى اول المسامتة فيلزم تناهى ما لا يتناهى هذا خلف
واما ان لا ينقطع فلا تكون تلك النقطة التى هى اول المسامتة اول المسامتة
وهو ايضا خلف وهذا البرهان يسمى برهان المسامتة وقد يفرضان
اى الخطان غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كانهما مايلان لـ
الموازاة ولا بد فى الموازاة من ان يتخلص احدهما عن الاخر فالتخلص
انما يكون بنقطة هى نهاية الخطين فيلزم تناهى ما لا يتناهى وهذا
البرهان يسمى برهان التخلص او يفرضان كساقى مثلث فالانفراج
بينهما يلزم ان يكون غير متناه سواء كان الانفراج مساويا لهما
اى لبعدهما عن المبدأ او متناسبا واللازم باطل لانه محصور بين
حاصرين وغير المتناهى لا ينحصر بين حاصرين بيان الاول ان
نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقى مثلث بحيث يكون الانفراج
بينهما بقدر امتدادهما وذلك فيما اذا فرضنا الزاوية ثلثى قائمة فاذا ذهب
الخطان الى غير النهاية كان الانفراج بينهما غير متناه ايضا بالضرورة
واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين
يمتنع ان لا تكون له نهاية ضرورة وبيان الثانى ان نفرض من نقطة
خطين ينفرجان كساقى مثلث كيف اتفق سواء كان الانفراج بقدر
الامتداد كما مر او ازيد وذلك فيما اذا فرضنا الزاوية اكثر من الثلثين
او انقص وذلك فيما اذا كانت اقل منهما اذا عرفت هذا فالانفراج له
الى الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغ وذلك لان الخطين مستقيمان
فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان
الانفراج حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين
قطعا واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى
حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الاول
اعنى العشرة الى الثانى اعنى العشرين كنسبة الانفراج الاول اعنى

الذراع الى الثانى اعنى الذراعين وكذا الحال فى نسبة الثانى الى الثالث والرابع
وما بعدهما فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه
وهو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهى وهو الامتداد الذاهب
الى غير النهاية كنسبة المتناهى وهو الانفراج الاول الى الانفراج بينهما
حال ذهابهما الى غير النهاية فيكون غير متناه لما علمت من ان نسبة
الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج مع انه محصور بين
حاصرين هذا خلف وهذا البرهان بقسميه يسمى بالسلمى وقد يقسم
ترس بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته الى ست
قطع متساوية ثم يوصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة
على مركزه فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم
منها ضلعان ثم تخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى تنقسم
الابعاد كلها فى طولها وعرضها اعنى سعة العالم بهذه الاقسام ثم
يرد فى كل قسم فيقال هو فى عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى
بين حاصرين وهما الضلعان المحيطان به واما متناه فالكل متناه
ايضا لانه ضعف المتناهى بمرات متناهية وهى الستة وهذا البرهان
المسمى بالترسى كالتتمة والتوضيح للقسم الاول من السلمى لان كل قسم
من الستة كمثلث متساوى الاضلاع وللتطبيق وطريقه ههنا ان نفرض
من نقطة ما الى غير النهاية خطا ومن نقطة قبلها خطا اخر الى غير
النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فالناقص كالزائد او ينقطعان كما مر اولا
وتعيين نقطتين وبيانه ان نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم
نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه فليستا اى ليس كل واحدة من
النقطتين منتصفا للخط لاستحالته بل المنتصف اما احديهما او نقطة
بينهما او نقطة وراء احديهما فالاحتمالات الممكنة خمس وعلى كل فالخط
المبتدى من احديهما الى غير النهاية فى جهة احديهما زائد على الخط المبتدى
من الاخرى الى غير النهاية فى جهة الاخرى فننطبق احدى النقطتين بالاخرى

وتم الدليل ولا يخفى عليك ان هذا تقرير اخر للتطبيق ويرد عليه
احتمال ان يكون المنتصف بين النقطتين بحيث يكون البعد بينه وبين
كل منهما واحدا وحينئذ لا يكون احد الخطين زائدا على الاخر واحتج الخصم
على عدم التناهى بثلثة اوجه الاول ان ما وراء العالم متميز فان ما يلى
يمين العالم غير ما يلى يساره ضرورة والمتميز لا يكون عدما محضا
فهو اذن بعد موجود لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا والجواب
انه لا امتياز فيما وراءه اى العالم فى نفس الامر والتميز الذى ذكرتموه وهم
محض لا عبرة به اصلا الثانى ان ما وراء العالم متقدر فان ما يوازى
ربع العالم منه اقل مما يوازى نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم و
الجواب ان التقدر الذى صورتموه وهم باطل لا يلتفت اليه قطعا الثالث
انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده فيما وراءه فثم
فضاء موجود لاستحالة مد اليد فى العدم الصرف ومتقدر انما يسع
اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه مد يده فيه فثم جسم مانع لليد
من النفوذ وعلى التقديرين فثم بعد اما مجردا وماديى والجواب انا لا نم
انه لو لم يمكنه مد يده فثم مانع لجواز ان يكون امتناع اليد من النفوذ
لعدم الفضاء الذى هو شرط قال الحكماء لا عالم غيره اى غير هذا العالم
الذى يحيط به سطح محدد الجهات والا بان كان هناك عالم غيره خارج
عنه كان فى جانب من المحدد وكان المحدد فى جهة منه فتكون الجهة
قد تحددت قبل المحدد فالتحدد بغير المحدد وايضا يلزم من وجود عالم
خارج هذا العالم ان يخلو الوسط اى ما بين العالمين سواء كانا كريين
ام لا وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الاخر كريا ايضا لم تتصور
الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا او لا
وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لما ليس بكرة لا يكون
الا مع فرجة وايضا لو وجد عالم اخر لكان فيه عناصرها فيه احياز
طبيعية فيلزم ان يكون لعنصر واحد كالماء حيزان طبيعيان وقد

عرفت بطلانه وقيل في الجواب عن الاول ان الذى ثبت بالبرهان تحدد
جهتى العلو والسفل بالمحدد كما مروا ما تحدد جميع الجهات به فلا وحينئذ
قد يوجد لغيرها تين الجهتين محدد اخر فيجوز وقوع هذا العالم فى جهة
منها وعن الثانى بان العالمين قد يكونان تدويرى كرة عظيمة يساوى
ثخنها قطريهما او تزيد عليهما فلا يلزم الخلاء وعن الثالث بانه قد
تختلف عناصرهما فى الصورة النوعية وان كانت متشاركة فى الاسم
والصفات كاشتراك ناريهما فى الاحراق والاشراق والنفس مجردة
عن المادة وتوابعها سواء كانت فلكية او ناطقة عند الفلاسفة
اما تجرد النفس الفلكية فلان حركتها اى حركات الافلاك واضافتها
الى النفس لتعلقها بالفلك والا فهى غير متحركة ليست طبيعية والا لكان المطلوب
بالطبع مهروب عنه بالطبع بيانه ان كل وضع يتوجه اليه المتحرك
بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون
المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع فى حالة واحدة وانه
محال ولا قسرية لانها اى القسرية ما يكون بخلافها اى الطبيعية
وهٰهنا لا طبع فلا قسر واذا لم تكن طبيعية ولا قسرية فارادية لما
مر ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فى الثلثة ولا يجوز ان تكون ارادة
المتعلقة بحركاتها تخيلية اى ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية
تدرك امورا جزئية اذ التخيلية لا تدوم منتظمة لما تقدم من ان القوى
الجسمانية متناهية فى العدة والشدة والمدة مع انها ازلية ابدية و
اذا لم تكن تخيلية فعقلية اى ناشئة عن تعقل كلى ومحل التعقل الكلى
مجرد كما سيأتى واذا كان للافلاك قوى عقلية فلها ايضا قوى جسمانية
هى بتخيلاتها مبدأ الحركات الجزئية فان التعقل الكلى لا يصلح لذلك
فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض
بالوقوع دون البعض وليس لها اى للافلاك حس ظاهر ولا شهوة
ولا غضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود

بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية
لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والكون والفساد عليها واما تجرد
النفس الناطقة ووافقهم اى الفلاسفة الغزالى والراغب فيه
فلتعقل النفس البسيط والوجود وهو ايضا بسيط فهو عطف
خاص على عام ولو كانت ذات وضع انقسمت فانقسم الحال فيها
والانقسام ينافى البساطة ولتعقلها الكلى ولو كانت ذات وضع
لكان الكلى الحال فيها ذا مقدار مخصوص فلا يكون مطابقا لكثيرين
مختلفين بالمقدار ولتعقلها الضدين ولو كانت ذات وضع
لزم اجتماع الضدين فى محل واحد واذ لو كان العاقل منا جسمانيا
حالا فى جميع البدن او فى بعضه لعقله اى لعقل الجسم الذى هو محله
دائما فالضمير لمتقدم معنى او لم يعقله دائما والتالى باطل اما الملازمة
فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما والا
احتاج الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وانه
محال لانه يقتضى اجتماع المثلين فلا يحصل التعقل دائما واما بطلان
التالى فبالوجدان اذ ما من جسم فينا نتصور انه محل للعلم كالقلب
والدماغ وغيرهما الا ونعقله تارة ونغفل عنه اخرى وقال ابن
الراوندى النفس الناطقة جزء لا يتجزى فى القلب لدليل عدم
الانقسام مع نفى المجردات وقال النظام هى اجزاء اى اجسام لطيفة
سارية فى البدن سريان ماء الورد فى الورد باقية من اول العمر الى
اخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن
انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء وانما المتحلل و
المتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم
انه باق من اول عمره الى اخره وقيل قوة فى الدماغ وقيل قوة فى القلب
وقيل النفوس ثلث ففى القلب حيوانية وفى الكبد نباتية وفى الدماغ
نفسانية وقيل هى الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين

وقيل هي الاخلاط الاربعة المعتدلة كيفا وكما وقيل هي اعتدال
المزاج النوعي وقيل هي الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحيوة
وبالعكس وقيل هي الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحيوة فالبدن
بمنزلة الزق المنفوخ فيه واعلم ان شيئا من ذلك لم يقم عليه ما يصلح
للتعويل وهي اى النفس الناطقة حادثة عند المليين اذ لا قديم عندهم
الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته ثم اختلفوا فقيل
حدوثها مع البدن لقوله تعالى بعد تعداد اطواره اى البدن ثم انشاناه
خلقا اخر والمراد بالانشا افاضة النفس على البدن وقيل حدوثها
قبله لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى
عام وحادثة ايضا عند ارسطو ومن تبعه دون من قبله من الحكماء
والا بان كانت قديمة فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن متمايزة اولا
وعلى الاول فتمايزها اما بذواتها اولا فان كان بذواتها او بلوازمها
اختلفت بالنوع وكان كل نفس نوعا منحصرا فى شخص وهو باطل
اذ لو لم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد فيما بين الجميع
نفسان متماثلتان وان لم تكن متمايزة بل واحدة فاما ان تتعدد عند
التعلق بالابدان وحينئذ يلزم التجزى والتجزى لا يتصور الا فيما له
مقدار والنفس مجردة فلا مقدار لها او لم تتعدد ويلزم عليه ان تكون
نفس زيد بعينها نفس بكر فيلزم ان يشتركا فى صفات النفس من العلم
والقدرة واللذة والالم وسائر الصفات وانه باطل بالضرورة وان
كانت متمايزة لا بذواتها ولا لوازمها كان تمايزها بالمادة وما يكتنفها
من الاعراض ومادتها البدن فكانت متعلقة قبل هذا البدن ببدن
اخر وحينئذ لزم التناسخ وشرطه اى حدوث النفس حدوث
البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث البدن
فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود
القابل المستعد فلا تناسخ والا بان صح التناسخ تعلق ببدن واحد

نفسان نفس بالتناسخ ونفس بالفيض المتقدم وهو باطل بالضرورة
فان كل احد يجد ان نفسه واحدة وفيه اى فيما ذكره ارسطو من حدوث
النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم
التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث
النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق اخر مثل ما يقال فى
ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها الاحوالها فى البدن الاخر وان استعداد
الابدان للنفوس وحدوث النفوس لها على وتيرة واحدة فانه كلما
استعد بدن حدث نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان
اذ يتفق وباء او جائحة كالطوفان او قتل يهلك فيها من النفوس
دفعة ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث فى ذلك الزمان بخلاف العادة
ذلك المبلغ من الابدان وتتعلق النفس به اى البدن كالعاشق
بالمعشوق لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه و
انما تتعلق من البدن اولا بالروح القلبى الكائن فى التجويف الايسر
من القلب من لطيف الغذاء وبخاره وتفيده اى تفيد النفس
الروح بواسطة التعلق قوة بها يسرى الروح الى جميع الاعضاء
فيفيد الروح الحامل لتلك القوة كلا من الاعضاء قوة بها يتم نفعه
اى نفع ذلك العضو والعقل الذى هو واحد مستقل بالوجود
والتأثير فيما بعده قال الحكماء هو اول ما خلق لامتناع صدور
الاثنين ابتداء عن الواحد الحقيقى الذى لا تكثر فيه اصلا بوجه
من الوجوه فلا يكون الجسم اول صادر لتركبه فلو صدر اولا لزم
تعدد الصادر فى المرتبة الاولى ولامتناع علية ما لا يستقل
بالوجود لما بعده كاحد جزئى الجسم اذ لا يستقل بالوجود دون
الاخر وكالعرض اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر او يستقل
بالوجود لا التأثير كالنفس اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم الذى
هو التها واذ فاعل الجسم كالفلك ليس اياه اى ليس جسما اذ شرط

تأثيره الوضع يعني ان الجسم انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس
اليه اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة والمقابلة علم ذلك بالتجربة
فان النار لا تسخن اى جسم كان بل ما يقارنها والشمس لا تضئ
الا ما يقابلها وحينئذ فلو اوجد جسم جسما اخر لوجب ان يفيض
صورته على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى
البتة وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهيولى مستفاد من
الصورة التى هى ذات وضع بالذات لكونها فى حد نفسها ممتدة
فى الجهات ولا احد جزئيه اى الجسم والا كان ذلك الجزء الموجد
للجسم علة للجزء الاخر وهو باطل لعدم استقلاله بالوجود دون
الاخر فلا يتصور كونه علة موجدة للاخر ولا ما يتوقف وجوده
على الجسم وهو العرض لتأخره عنه فى الوجود او يتوقف تاثيره
عليه اى على الجسم وهو النفس فانها لا تؤثر الا بالات جسمانية
فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه
واذا انتفت الاقسام فالموجد للجسم هو العقل ثم يصدر عنه اى
عن العقل الاول باعتبار وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه
لذاته عقل ونفس وفلك على النشر المرتب اسنادا للاشرف الى
الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى وكذلك يصدر من العقل
الثانى عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر
الذى هو فى مرتبة التاسع من الافلاك اعنى فلك القمر وهو العقل
الفعال المؤثر فى هيولى العالم السفلى المفيض للصور والنفوس
والاعراض على العناصر والمركبات بسبب ما تحصل لها من الاستعدادات
المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واوضاعها
قيل فى الاعتراض عليهم هذه الاعتبارات الثلثة التى فى العقل اما
وجودية فلها مصادر متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ولا تكون وجودية بل اعتبارية فلا تصلح جزء المصدر

اى للعقل

اى للعقل الذى هو مصدر للامور الوجودية ومن احكام العقول
انها ليست بحادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعى مادة والعقول
ليست مادية ولا فاسدة اذ الفساد ترك المادة صورة ولبسها
اخرى فلا يتصور الا فى المركب المشتمل على جهتى قبول وفعل
واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا تكون العقول
لبساطتها فاسدة بل ابدية وانواعها منحصرة فى اشخاصها اذ
تشخص كل عقل بماهيته والا كان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم
وهى جامعة الكمالاتها اى ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما
وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعى مادة
يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا فى مادى
هو تحت الزمان والعقول المجردة غير زمانية عاقلة لذواتها
انما التعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشى الغريبة عند المجرد
ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم
من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة والتغاير الاعتبارى
كاف فى تحقق الحضور وعاقلة للكليات وكذا كل مجرد من المجردات
القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات اذ يمكن ان يعقل المجرد اى يكون
معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يعقل مع غيره اى مع كل واحد مما يغايره من المفهومات
وكل ما امكن ان يعقل مع غيره فيقارنه اى امكن ان تقارن ماهيته
ماهية غيره لان تعقل الشئ عبارة عن حصول ماهيته فى العقل
ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول اخر ليس متوقفا
على حصول المجرد فى العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف
امكان المقارنة عليه كان امكان الشئ متوقفا على وجوده ومتاخرا
عنه وانه محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد
فى العقل امكنت المقارنة حال كون المجرد موجودا فى الخارج ولا نتصور

ذلك الا بحصول الغير فى المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه والتعقل
الممكن له واجب الحصول بالفعل لان التغيير والحدوث من توابع
المادة لا عاقلة للجزئيات من حيث هى جزئية لانها تحتاج الى الات
جسمانية لتدرك بها ولان الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا
فلا يثبت لما يجوز عليه التغير واما الجن والشياطين فاجسام تتشكل
باى شكل شاءت ومنع وجودها الفلاسفة لانها لو كانت موجودة
فاما ان تكون اجساما لطيفة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه
يلزم ان لا تقدر على الافعال الشاقة وتتلاشى وتنقسم بادنى قوة
وسبب من خارج يصل اليها وهو خلاف ما تعتقدونه واما الثانى
فلانه يوجب ان ترى اذ لو جوزنا اجساما كثيفة لا نريها لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها
وهو سفسطة محضة والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية اى عدم
الكون لا بمعنى رقة القوام فلا يجب الرؤية او سهولة الانقسام
لجواز ان يقوى الشفاف بهذا المعنى على الافعال الشاقة ولا ينفعل
بسرعة ومع ذلك لا نراه وقيل الجن والشياطين هى النفوس الارضية
فان النفوس منها فلكية ومنها سفلية والسفلية منها الملائكة
الارضية واليها اشار عليه السلام بقوله اتانى ملك الجبال
وملك الامطار وملك البحار ومنها الجن ومنها الشياطين وغير
ذلك فهذه جنود ربك لا يعلمها الا هو وقيل هى النفوس الناطقة المفارقة
عن الابدان فالخيرة منها تتعلق بالخيرة من المقارنة لها نوعا من التعلق
وتعاونها على الخير والسداد وهى الجن والشريرة تتعلق بالشريرة و
تعاونها على الشر والفساد وهى الشياطين ولما انقضى الكلام على الجوهر
شرع فى الالهيات فقال هذا مبحث الالهيات التى هى المقصد الاعلى فى
هذا العلم ان فى الواقع موجودا واجبا لذاته لوجود ممكن هذا اشارة الى
ان علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان كما هو مذهب الحكيم او حادث

هذا اشارة الى ان علة الحاجة الى المؤثر هى الحدوث وحده او الامكان
مع الحدوث شرطا او شطرا مذاهب للمتكلمين من ذات او صفة
فله علة فان كانت واجبة الوجود لذاتها فهو المطلوب وان لم تكن واجبة
الوجود لذاتها فهى ممكنة وحينئذ لا بد ان تنتهى اليه اى الى الواجب
لذاته او يدور او يتسلسل والاخيران باطلان لما تقدم فى الامور
العامة فتعين الاول وهو المطلوب ولان فى الواقع موجودا مع
قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة
تشهد بها كل فطرة فان وجب ذلك الموجود فهو المطلوب والا احتاج
الى علة ونكمل الدليل المتقدم الى اخره بان تقول وتنتهى تلك العلة
اليه او يدور او يتسلسل وهذا المسلك للحكماء وهو ما بعده من الادلة
مبنى على ان علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان وحده ولان فى الواقع
ممكنا كالمركبات لاحتياجها الى اجزائها فان استند الى الواجب ابتداء
او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات الى غير النهاية فكلها
من حيث هو كل ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره فللكل علة
موجودة ترجح وجوده على عدمه واذا كان كذلك فنقول علة الكل
يجب ان تكون خارجة عنه والخارج عن كل الممكنات واجب لذاته
وهو المطلوب فلا بد ان يستند اليه شئ من تلك الممكنات ابتداء
فتنتهى به السلسلة والا اى وان لم تكن علة الكل خارجة عنه
فاما ان تكون نفسه او جزؤه فان كانت نفسه لزم تقدم الشئ
على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول وان كانت جزءه
اوجدت نفسها وعللها وهذا المسلك لصاحب التلويحات
واذ لولاه اى لولا الواجب لذاته فلا واجب بالغير اى ممكنا
ثابت وحينئذ فلا موجود ثابت اصلا ضرورة انحصار
الموجودات فى الواجب والممكن اما الاول فلان ارتفاع جميع
الممكنات بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات

للامكان ولا بالغير لان الغير الذى يمتنع به رفع الجميع بالكلية لابد
ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته كما سياتى والمفروض
عدمه واما الثانى فلان مالم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد
واذ لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات فى الممكن وحينئذ
لابد من موجد مستقل فى ايجاد جميعها بان لا يستند وجود شىء
من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه يمتنع ارتفاع الكل مرة
اى بالكلية بالنظر الى وجوده اى وجود ذلك المستقل لان الممكن
مالم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه
من اجلها وما يمتنع ارتفاع الكل بالنظر الى وجوده يكون خارجا
عن الكل لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شىء منهما ليس ممتنعا نظرا
الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون واجب الوجود لذاته اذ لا موجود
فى الخارج سوى الممكن والواجب وهذا المسلك للعضد ونشاء
فى كل مذهبين متقابلين بالترديد بينهما على سبيل منع الخلو وابطال
كل واحد منهما بدليل الاخر فيلزم نفى القدر المشترك شبهة
نحو لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته
او زائدا اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول باطل لان الوجود
مشترك والماهية غير مشتركة والثانى باطل والا كان وجوده
معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا لغيرها فتقدم ماهيته
على وجوده وهو محال وهذه الشبهة ونحوها تنحل بالقدح فى دليل
المذهب الضعيف منهما اى المذهبين او بالقدح فى دليل كليهما
ان امكن ولا استبعاد فى ذلك اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا
ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين
لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
لازمه ثم لا مثل وهو المشارك فى تمام الماهية فان كان منازعا
سمى ندا ايضا له اى للواجب والا بان شارك غيره فى تمام الماهية

لزم ان يخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فقد تركب الواجب والتركب ينافى الوجوب
الذاتى وقال قدماء المتكلمين الذات مشتركة بين الواجب وغيره
لما مر فى اشتراك الوجود وتقريره ههنا ان الذات تنقسم الى الواجب
والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ويمتاز الواجب
عن سائر الذوات باحوال اربعة بالوجوب الذاتى والحيوة الازلية
الابدية والعلم والقدرة التامين اى الواجبية والحيية والعالمية
والقادرية التامتين لانها الاحوال والاربعة الاولى علل لها فهو
مجاز مرسل هذا عند الجبائى واما عند ابى هاشم فانه يمتاز عما عداه
من الذوات بالالهية وهى حالة خامسة توجبها اى توجب هذه
الاربعة فقيل فى الجواب عن الاشتراك المشترك بين الواجب
وغيره انما هو مفهوم الذات اى ما يقوم بنفسه وانه امر عارض
للذوات المخصوصة المتخالفة الحقايق واما ما صدق عليه الذات
فليس مشتركا فهذا الغلط منشاؤه عدم الفرق بين ذات الموضوع
وعنوانه وقد ثبت فى غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة
الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل
والاتحاد فى الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وبالفرق بين ذات
الموضوع وبين عنوانه اى الموضوع تنحل شبه كثيرة غير هذه
الشبهة منها قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به مع التردد فى الخصوصيات
وحلها ان المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز
ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقايق افراده المتخالفة فلا
تكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مجزوما به والنزاع
انما وقع فيه لا فى مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود زائد
على الماهية اذ نعقل الوجود دون الماهية كما فى الواجب مثلا
ونعقل الماهية دون الوجود كما فى المثلث فلا يكون الوجود

عينا ولا داخلا وحلها كما تقدم ومنها قولهم الصّفات زائدة على
الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصّفات
الاخر شيئا واحدا هو عين الذات ولا شبهة فى استحالته قلنا
يكون ما صدق عليه العلم والقدرة ونحوهما واحدا واما المفهوم
فلا بد لكل منها مفهوم على حدة وقس عليها قال الحكماء ذاته تعالى
هو الوجود المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد
سلبى هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل عينه بخلاف سائر
الموجودات فان وجوداتها زائدة على ماهياتها وهذا بطلانه ظاهر
لانه يلزم ان تكون حقيقة الواجب مخالطا لجميع الممكنات حتى
القاذورات ولا يخفى استحالته ولا جهة له تعالى ولا مكان خلافا
للمشبهة حيث اثبتوهما له وخصّصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم
اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه
فى الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه
انه ههنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز
عليه الحركة والانتقال وقبول الجهات وعليه اليهود حتى قالوا
العرش يئط من تحته اطيط الرّحل الجديد تحت الراكب الثقيل
وقالوا انه يفضل على العرش من كلّ جهة اربع اصابع وزاد بعض
المشبهة كمُضَر وكَهْمَس واحمد النخيمى ان المخلصين من المؤمنين
يعانقونه فى الدّنيا والاخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له
فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم
من قال ليس كونه فى الجهة ككون الاجسام فى الجهة والمنازعة مع
هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظى متوقف
على ورود الشرع به والا بان كان فى جهة او مكان قدم المكان او
الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من
المتخاصمين وكان الواجب تعالى هو المحتاج اليه اى الى المكان لاستحالة

وجود

١٢٧

وجود المتمكن بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلا فيلزم
امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل واختص به اى بمكانه
الذى هو فيه دون غيره من الامكنة لمرجح اذ الترجيح بلا مرجح محال
ويلزم من وجود المرجح احتياج الواجب فى تحيّزه الذى لا ينفك عنه
الى الغير او خالط القاذورات ان لم تختص بحيز بان كان فى جميع الاحياز
لان بعض الاحياز مشغول بها وللزوم حقارته تعالى ان كان جوهرا
فردا لانه احقر الاشياء او تركبه من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة
وحدوثه ان كان جسما وكل منهما ينافى الوجوب الذاتى واذا لم يكن الواجب
فى جهة ولا مكان فليس جسما والا كان فى جهة ومكان ومتركبا وحادثا
وقد ابطلناها خلافا للمجسمة ولهم للمجسمة تفاصيل لا يليق بان تذكر
فى المتن فقال مقاتل ابن سليمان وغيره مركب من لحم ودم وقيل نور
يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه
وقيل على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط وقيل شيخ
اشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين واحتجوا على اثبات
الجهة والمكان والجسمية بان ضرورة العقل تجزم بان كل موجود متحيز
او حال فيه فيكون مختصا بجهة او مكان اصالة او تبعا والجواب
ان الضرورة وهمية يحكم بها الوهم وحكمه غير مقبول فيما ليس
بمحسوس واحتجوا ايضا بالظواهر نحو الرحمن على العرش استوى
والجواب انها ظواهر ظنية والظواهر الظنية لا تعارض اليقينيات
الدالة على نفى المكان والجهة بل تؤول تفصيلا كما هو رأى طائفة
بان يقال الاستواء الاستيلاء لقول الشاعر قد استوى بشر
على العراق او تؤول اجمالا ثم يفوض تفصيلها الى الله تعالى كما هو
رأى من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف ولا فى زمان ايا من
المفسرين فسرته اما عند الحكماء فلانه عندهم مقدار حركة
المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه

ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق
عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي يتعلق بها لان
الذي هو طرف الزمان فيما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان
قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله
واما انه زماني او آني اي واقع في احدهما فلا واما عندنا فلانه
متجدد يقدر به متجدد اخر فلا يتصور في القديم ولا يتحد بغيره
لما مر في الامور العامة من امتناع اتحاد الاثنين ولا يحل فيه
اي في غيره لا لانه اي الحلول هو التبعية اي تبعية الحال للمحل
في التحيز فيلزم كونه متحيزا وفي جهة وقد ابطلناه فانه ضعيف
لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز
كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك
بل عدم حلوله في غيره للزوم الحاجة اي حاجة الواجب الى المحل
على ذلك التقدير وهي تنافي الوجوب وتستلزم قدم المحل ولا يقوم به
تعالى حادث والا بان صح قيامه به صح ازلا اذ القابلية لقيام الحادث
به لابد ان تكون ذاتية اي لازمة له اذ لو كانت عارضة كان في حد
ذاته قبل عروض القابلية له ممتنع القبول للحادث المقبول وبعد
عروضها ممكن القبول له فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الامكان الذاتي وانه محال واذا كانت القابلية لازمة له امتنع
انفكاكها عنه فتدوم بدوامه وهو ازلي فكذا القابلية ازلية
وازليتها تقتضي جواز اتصافه بالحادث ازلا لان القابلية
نسبة والنسبة تستدعي طرفين وهما القابل والمقبول وصحتها
ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا
هذا خلف واذ صفاته كمال فلا يخلو عنها لان الخلو عن الكمال نقص
والنقص عليه تعالى محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا
والا كان خاليا عنه قبل حدوثه واذ لا يتاثر عن غيره ولو قام به

حادث

حادث لكان ذاته متاثرة عن الغير متغيرة به والجواب عن الاول
بان اللازم من لزوم القابلية له هو ازلية الصحة اي ازلية
صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث
ازلية بلا شبهة وازلية الصحة لا تستلزم صحة الازلية اي صحة
ازلية وجود الحادث وهذه هي المحال والجواب عن الثاني والثالث
بانه يجوز ان تتناوب صفاته اي ينوب بعضها عن بعض في
حدوثها لذاته ويكون حدوثها بتاثيره ومع ذلك كل سابق شرط
للاحق منها فلا يلزم خلوه عن الكمال ولا تاثره عن غيره وجوزه
اي قيام الحادث به تعالى الكرامية قالوا والكل اي كل العقلاء
يعترف به فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في
محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية
والمبصرية يتجددان بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت
علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم
القائم به او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين
والفلاسفة اثبتوا وجود الاضافات في الخارج مع عروض
المعية والقبلية المتجددتين لذاته والجواب ان التغير انما هو في
الاضافات وهو جائز كما يجوز في الاحوال والسلوب وبه تندفع
الزاماتهم المذكورة انفا لان مراد الاشعرية ان تعلق الحكم به
ينتهي او يرتفع وكلام الجبائية وابي الحسين في الاحوال و
تجددها جائز والحكماء لا يثبتون وجود كل اضافة فلا يرد عليهم
الالزام بالمعية والقبلية ونظايرها فانها اضافات لا وجود لها
وليس له لون ولا طعم ولا رائحة ولا الم ولا لذة حسية ولا عقلية
فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي
وجوز الحكماء عليه تعالى اللذة العقلية بناء على انه اي اللذة ادراك
الملايم وهو مدرك لكماله ثم ان كماله اجل الكمالات وادراكه اقوى

الادراكات فوجب ان تكون لذته اقوى اللذات والجواب لانسلم
ان اللذة نفس الادراك بل هى الابتهاج المترتب على الادراك المذكور
فالادراك سبب لها ولا يلزم من كون ادراكنا سببا لها ان يكون
ادراكه كذلك اذ قد لا يكون مماثلا لادراكنا ولو سلم التماثل فقد
لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفى لوجود المسبب
دون وجود القابل ثم انه تعالى واحد فالحكماء قالوا لو تعدد الواجب
لذاته وقد تقدم فى الامور العامة ان الوجوب نفس ماهيته
لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك فى تمام الماهية
بدون الامتياز بالتعين الداخل فى هوية كل من ذينك المتشاركين
واذا اشتركا فى الوجوب وتمايزا بالتعين فقد تركبا اى تركبت
هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه محال لانه
يلزم ان لا يكون شئ منهما واجبا لذاته والمقدر خلافه واذا الوجوب
الذى هو نفس ماهية الواجب يستلزم ويقتضى التعين الذى ينضم
اليه فيمتنع التعدد فى الواجب لما تقرر ان الماهية المقتضية لتعينها
ينحصر نوعها فى شخص واحد والا اى وان لم يستلزم الوجوب
التعين لزم الدور ان استلزم التعين الوجوب لانه حينئذ يلزم
تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته مع ان الوجوب
الذاتى الذى هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له
او لزم جواز الانفكاك ان لم يقتض شئ منهما الاخر لاستحالة
ان يكون هناك امر ثالث مقتض لهما معا حتى يتلازما لاجله
وحينئذ يجوز الوجوب بلا تعين وانه محال اذ يستحيل ان يوجد
شئ بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب وهو ايضا محال لانه
حينئذ لا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب
بدون الوجوب واما المتكلمون فقالوا لو اجتمع قادران على الكمال
على ايجاد مقدور معين فى وقت معين ووقع بقدرتهما لاستند

اليهما اثر واحد وانه محال لما ثبت من امتناع مقدور بين قادرين
او لزم الترجيح بلا مرجح ان وقع بقدرة احدهما وايضا لو وجد
قادران على الكمال لامكن ان يريد احدهما شيئا والاخر ضده فامكن
التمانع وهو وقوع ارادة كل منهما لان الممكن لا يلزم من وقوعه
محال واذا وقعت ارادة كل منهما لزم وقوع الضدين ان وقع مراد
كل منهما او لزم عجزهما ان لم يقع مراد واحد منهما او لزم عجز احدهما
ان وقع مراد احدهما دون الاخر وقال الثنوية انا نجد فى العالم
خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا بالضرورة
فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا
فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما
عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا
معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حى عالم قادر سميع
بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر
اهرمن ويعنون به الشيطان ومنع قولهم الواحد لا يكون خيرا
وشريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا وبعد المنع يقال
لهم الخير ان قدر على دفع الشر ولم يفعل فشرير والا فعاجز ثم له
تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته لتغايرها اى الصفات
فان المفهوم من احدها يغاير المفهوم من الاخرى ولو كانت نفس
الذات لكان المفهوم من احدها نفس المفهوم من الاخرى وافادة
الحمل فان قولنا الله عالم مثلا مفيد ولو كانت نفس الذات لما افاد
الحمل بل كان بمثابة قولنا ذاته ذاته ومنعه اى كون الصفات زائدة
الحكماء والا بان كانت زائدة فقابل اى فالواجب قابل للصفات
لقيامها بذاته وفاعل لها ايضا لاستناد جميع الممكنات اليه والواحد
الحقيقى لا يكون قابلا وفاعلا كما قدمناه وقد تقدم الجواب عنه
ومنعه المعتزلة لما مر من ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى

والجواب ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات
ذات واحدة وصفات قدماء وللحاجة اى وللزوم حاجة الواجب
كالعالمية الى الغير وهو العلم على تقدير زيادته على الذات لانها
حينئذ تكون معللة به والمعلول محتاج الى علته واحتياج الواجب
محال وللاستكمال اى وللزوم استكمال الواجب تعالى
بصفاته على تقدير زيادتها فيكون ناقصا فى ذاته مستكملا
بغيره وهو باطل والجواب ان وجوب العالمية بمعنى امتناع
خلو الذات عنها وهذا لا يمتنع استنادها الى صفة اخرى واجبة
ايضا بهذا المعنى فانه نفس المتنازع فيه وكذا استكماله بالغير
بمعنى ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته وهو جائز
وهو المتنازع فيه وهما اى كل من الوجوب الذى تضمنه ذكر
الحاجة ومن الاستكمال بالغير بغير المعنى المتنازع فيه بان يراد
بالوجوب الوجوب الذاتى ومن استكماله بالغير استفادته
صفة الكمال من غيره ممنوع منهما اى من الصفات الزائدة على
ذاته القدرة والا اى وان يكن قادرا بان كان موجبا بالذات
قدم الحادث اذا استند الى الموجب القديم بواسطة او بغيرها
وقدم الحادث محال او تسلسل لانه لو حدث لتوقف على شرط
حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط
الحادث يتوقف ايضا على شرط اخر حادث ويلزم التسلسل
واحتج الحكماء على ايجابه تعالى بانه لو كان قادرا لكان تعلق القدرة
منه باحد الضدين المقدورين له اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغنى
الممكن عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية
كما اعترف به القائل بقادريته وانه يسد باب اثبات الصانع اذ
يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا
يوجب قدم الاثر لان المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط التاثير

اذ الواجب

اذ الواجب ازلى وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه
وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا واما لا لذاتها فيحتاج
تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا
لزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح اخر
ويلزم التسلسل فى المرجحات والجواب انا نختار ان تعلقها
لذاتها ولا يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع كما
بينا فى قدحى العطشان وقولكم اولا فيستغنى الممكن عن المرجح
قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه بلا مرجح اى داع
ترجح احد طرفى الممكن فى حد ذاته من غير مرجح اى مؤثر فيه اذ بينهما
بون بعيد وقولكم ثانيا يوجب قدم الاثر قلنا لا يوجب قدم
الاثر وانما يلزم ذلك فى الموجب الذى انما اقتضى شيئا لذاته اقتضاء
دائما اذ نسبة الازمنة اليه سواء واما القادر الذى هو مؤثر
تام فيجوز ان تتعلق قدرته بالايجاد فى ذلك الوقت الذى اوجد
الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة
العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الا يرى ان كل
احد يفرق بين كون الانسان مختارا فى قيامه وقعوده وكون
الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق
بينه وبين الموجب فرق وهى قديمة والا تسلسل لانها حينئذ
صادرة عن الذات بالقدرة لان الحادث لا يستند الى الموجب
القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت صادرة بالقدرة
لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر
حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة اخرى فيلزم
تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا محال واحدة والا
استندت تلك القدر المتعددة القديمة الى الذات اما بالايجاب
او القدرة والاول باطل اذ نسبة الموجب الى جميع الاعداد واحدة

فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت
القدر الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لان عدم الاولوية في نفس
الامر ممنوع وعندك لا يفيد والثاني ايضا باطل لان القدرة
لا تؤثر في القديم كما عرف في مباحث القدم غير متناهية ذاتا
اذ لا كم ثمة لان القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها
التناهي لانه من خواص الكم وغير متناهية تعلقا ايضا اي يثبت
لتعلقها اللاتناهي لانه يسلب عنه التناهي كالذي قبله لكن معنى
لا تناهيه انه لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بما وراء ذلك
الحد وان كان المتحقق من التعلقات بالفعل ابدا متناهيا فتعلقاتها
متناهية بالفعل دائما وغير متناهية بالقوة دائما وكذا سائر
الصفات لها هذه الاحكام الثلثة الوحدة والقدم وعدم التناهي
وتعم القدرة الممكنات اذ المقتضي لها اي للقدرة هو الذات لوجوب
استناد صفاته الى ذاته والمقتضي لتعلقها بالمقدورات هو الامكان
لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة
الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها
ثبت على كلها وخالفه الفلاسفة في العموم فقالوا انه تعالى واحد
حقيقي لا يصدر عنه اثران كما تقدم مع جوابه وخالفه فيه المنجمون
ايضا ومنهم الصابئة فقالوا الكواكب المتحركة بحركة الافلاك هي
المدبرات امرا في عالمنا هذا للدوران اي لدوران الحوادث السفلية
وجودا وعدما مع مواضعها في البروج واوضاعها بعضها الى
بعض والى السفليات واظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول
الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب
الشمس من سمت الراس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتاثير
الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران

لا يفيد

لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما في توءمين احدهما في غاية
السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك على ما بينهما
من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة
لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان
على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر
في الوجود الا الله اي يتم لهم ما اثبتوه من الاحكام وقد ادعوا ان
الفلك بسيط وبساطة الفلك تبطل الاحكام لان اجزاءه
حينئذ متساوية في الماهية فلا يمكن جعل درجة حارة او نيرة
او نهارية واخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما صرفا
وعدمها اي البساطة يبطل علم الهيئة اذ مبناه على ان الفلك
بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في انفسها فالحركات المختلفة
المشاهدة والموصوفة منها تقتضي محركات مختلفة على اوضاع
متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة
ويلزم منها حركات متخالفة وهي اي الهيئة اصلها اي الاحكام
لابتنائها على الهيئات المتخيلة لهم وبطلان الاصل يوجب بطلان
الفرع وخالف فيه الثنوية ايضا فقالوا لا يقدر على الشر والا
فشرير وخير معا والتزم فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها
وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق
القردة والخنازير مع كونه خالقهما لايهام الغلبة اي لايهام
لفظ الشرير ان الشر غالب في فعله وعدم التوقيف من الشرع
واسماؤه تعالى توقيفية وخالف فيه النظام ومتبعوه ايضا
فقالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه جهل ان لم يعلم قبحه او سفه
ان علم وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح
بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد
وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فصارف اي فغايته ان عدم

الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لاينفى القدرة
عليه وخالف فيه ابو القاسم البلخى ومتبعوه ايضا فقالوا لا
يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة
او معصية مشتملة على مفسدة او عبث خال عنهما او مشتمل
على متساويين منهما والكل محال منه تعالى والجواب ان فعله تعالى
منزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل
العبد مجردا عنها فان افعاله منزهة عن الاغراض ولا يلزم العبث
لانه الفعل الخالى عن الغرض اذا صدر ممن شانه ان يتبع فعله
الغرض لا ممن تعالى عن ذلك وهذه الاعتبارات التى تعرض للفعل
انما هى بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا
وخالف فيه الجبائية ايضا فقالوا لا يقدر على عينه اى عين فعل
العبد للتمانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد يوجد
فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان اولا
وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر على
مراده والمقدر خلافه لا يقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم
من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور فى قدرتى
المهين لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور
لا اثر له فى هذا المقدور فهما فى هذا المقدور سواء فيتقاومان فيه
وهو اى هذا الدليل معترض لانه بناء على تاثير قدرتنا وقدم
بطلانه وعلى تقدير تاثيرها فتساويهما فى هذا المقدور ممنوع
بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير
قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه
نوع عجز وذلك ينافى الالوهية دون العبدية ومنها اى من الصفات
الزائدة على ذات العلم وهو ثابت له تعالى اتفاقا من المتكلمين والحكماء
مع قطع النظر عن الزيادة على الذات وعدمها لكن المسلك مختلف

فعند المتكلمين للاتقان فى فعله وخلوه عن وجوه الخلل واشتماله
على حكم ومصالح متكثرة وهو ظاهر لمن نظر فى الافاق والانفس
وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تامل فى الحيوانات
وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الالات المناسبة
لها ويعيف على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان وكل من
فعله متقن فهو عالم ضرورة وينبه عليه بان من راى خطا حسنا
يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة
ان كاتبه عالم واعترض بانه ان اريد بالمتقن الملائم من كل وجه
فممنوع اذ لا شئ من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة
ويمكن تصوره على وجه اكمل او من بعض الوجوه فلا يدل على العلم
اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما
او لا كاحراق النار والجواب ان المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنع
الغريب والترتيب العجيب ولا تجب الملائمة من كل وجه وللقدرة
اى ولثبوت القدرة له لما مر وكل قادر عالم لان القادر هو الذى
يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم واعترض
على المسلكين بانه قد يصدر عن النائم مع كونه قادرا عند المعتزلة وكثير
من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا والجواب ان صدوره عن النائم
نادر فلا يقدح فيما ذكرنا وعند الحكماء لتجرده اى كونه ليس جسما
ولا جسمانيا وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات كما تقدم ولحصول ماهيته
المجردة له وهو مبدأ الكل بواسطة اولا والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته لكنه اى المسلك الثانى
للحكماء لا يوجب الا علما كليا لانه اى ما علم بعلته كلى تقيد بكلى وهو
كونه معللا بكذا وتقييد الكلى بالكلى مرات كثيرة لا يفيد الجزئية واذا
كان المسلك الثانى لا يوجب الا علما كليا مع انه مقيد بكلى فالمسلك
الاول لا يوجب الا علما كليا بالاولى لعدم التقييد واما مسلكان

المتكلمين فانهما يفيدان العلم بالجزئيات كالكليات صادرة عنه
على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بهما معا ويعم علمه
تعالى المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة لما مر في القدرة
من ان المقتضى لها الذات ولتعلقها الامكان فنقول هنا الموجب
للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها
ونسبة الذات الى الكل سواء وقيل لا يعلم نفسه لانه اى العلم
نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها
بالضرورة ونسبة الشئ الى نفسه محال لعدم التغاير ومنع
كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم
ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضى
نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هى
تقتضى نسبة بينهما وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين
العالم وهما ممكنتان واما النسبة بين العالم والمعلوم فهى بعينها
النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما
فلا اشكال سلمنا كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن
لا نسلم ان الشئ لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتبارى
كاف لتحقق هذه النسبة ونقض دليلهم بعلمنا بانفسنا مع عدم
التغاير بالذات وقيل اى قال طائفة من قدماء الفلاسفة لا يعلم
شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشئ علمه به
بذلك الشئ وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه في مذهب
الفرقة الاولى او نقول يمكن علمه به هذا اشارة الى الجواب سؤال
تقديره لا نسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم
بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم بشئ واحد
العلم بامور غير متناهية وهو محال وحاصل الجواب ان المدعى
لزوم امكان علمه بانه عالم وذلك مما لا خفاء به فان من علم

شيئا

١٢٣

شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون
احدنا عالما بالمجسطى والمخروطات ولكن لا يمكنه ان يعلم انه
عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة
ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال
والجواب ما مر من بطلان انه لا يعلم نفسه وقيل يعلم نفسه ولا يعلم
غيره للزوم الكثرة الغير المتناهية في ذاته لان العلم بالشئ غير
العلم بغيره والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء فيكون له تعالى
بحسب كل معلوم علم على حدة فتكون في ذاته كثرة متحققة غير
متناهية وهو محال بالتطبيق والتزمت الكثرة الغير
المتناهية في الاضافة وذلك انا لا نسلم تعدد العلم بتعدد
المعلومات بل العلم واحد تتعدد تعلقاته بحسب المعلومات
والتعلقات امور اعتبارية لا موجودة وقيل لا يعلم غير المتناهى
لعدم تميزه اى تميز غير المتناهى عن غيره بوجه من الوجوه والا
كان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير فليس بمتناه هذا
خلف والمعلوم لا بد ان يكون متميزا عن غيره لان العلم اما نفس
التميز او صفة توجبه لانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية
اولى منه ومنع عدم التميز في كل واحد واحد من غير المتناهى بل كل
واحد واحد معلوم وانه متميز عن غيره من تلك الآحاد ومن غيرها
ولا يضر في تميز كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل
وقيل اى قال جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة
والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها لزم الجهل
ان بقى ذلك العلم بحاله او التغير في ذاته من صفة الى اخرى ان زال
ذلك العلم وعلم انه ليس في الدار وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى
عنه ومنع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان
العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى

الاول يتغير نفس العلم وعلى الثانى تتغير اضافاته فقط وعلى
التقديرين لايلزم تغير فى صفة موجودة بل فى مفهوم اعتبارى
وهو جائز وقال المشايخ اى مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة
فى الجواب عن دليل الفلاسفة العلم بانه اى الشئ وجد والعلم
بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند
حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الان اذا كان علمه هذا
مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد
يعلم به انه دخل الان لطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى
تمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا
يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير فى علمه وانكره اى
انكرما ذكره المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
ابو الحسين البصرى لاختلاف المتعلق لان حقيقة انه سيقع
غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان اختلاف
المتعلقين يستدعى اختلاف العلم بهما ولاختلاف الشرط فان
شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو
عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن
التنافى بين شرطيهما وللانفكاك من الجانبين بين العلمين
فانه يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث
حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل
حدوثه ولم يشعر به فى اوانه وغير المعلوم غير المعلوم وقيل لا يعلم
الكل بل البعض والا بان علم كل شئ فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به
لان هذا العلم شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات وعلم ايضا
علمه بعلمه لانه شئ اخر وتسلسل والجواب ان العلم من قبيل الاضافة
والتعلق عندنا ولا تمتنع اضافات متسلسلة الى غير النهاية كما مر
مرارا ونختار انه صفة حقيقية لكن علمه بعلمه نفس علمه فلا تسلسل

ومنها

١٣٤

ومنها اى من الصفات الزائدة على ذاته الحيوة فابو الحسين البصرى
والحكماء قالوا هى صحة العلم وقيل اى قال الجمهور من اصحابنا
ومن المعتزلة هى صفة توجبها اى توجب صحة العلم والا اى وان
لم يكن هناك صفة توجب صحة العلم ترجح اختصاصه تعالى
بصحة العلم المذكور من بين سائر الذوات بلا مرجح ويرد على دليلهم
انه مشترك بين مدعانا ومدعاهم فان اختصاصه بتلك الصفة
الموجبة للصحة لو كان لصفة اخرى لزم التسلسل فى الصفات الموجودة
هذا خلف فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به لصفة
اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح والمصحح لاختصاص الذات بصفة
نفس الذات ولا يرد الترجيح بلا مرجح لان ذاته تعالى تخالف غيرها
بالحقيقة فقد تقتضى الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح
ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذى تقتضيه ذاته لذاته علة
صحة العلم اولى من جعله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة
على نفس الصحة فعليه الدليل ومنها اى من الصفات الزائدة على
ذاته الارادة قال الحكماء هى نفس علمه بالنظام الاكمل وهو العناية
وقال ابو الحسين هى علمه بما فى الفعل من نفع وهى الداعية وذلك
كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع فى الفعل او
علمه به يوجب الفعل ولما استحال الظن والاعتقاد فى حقه
تعالى انحصرت داعيته فى العلم بالنفع وقال الحسين النجار
هى عدم الاكراه وقال الكعبى هى فى فعله العلم بما فيه من المصلحة
وفى فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة
البصرة هى صفة ثالثة مغايرة للعلم للقدرة توجب تخصيص
احد المقدورين بالوقوع والا لم تترجح المقدورات على اضدادها
وجودا بان يوجد هذا الضد دون ذاك ولم تترجح وقتا بان توجد
فيه دون غيره من الاوقات وهى قديمة والا احتاجت الى ارادة

اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وتسلسل وقال المعتزلة حادثة
قائمة بذاتها لا بذاته تعالى وقال الكرامية حادثة قائمة بذاته تعالى
ويعرف بطلانهما بما ذكرنا من لزوم التسلسل في الارادات على
ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى
قدمر بطلانه ومنها اى من الصفات الزائدة على ذاته السمع والبصر
للسمع وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم
فلا حاجة الى الاستدلال عليه وقيل السمع والبصر ليسا صفتين
زائدتين على العلم بل هما نفس علمه بمتعلقهما الذى هو المسموع والمبصر
حال حدوثه فيكونان حادثين ومنها اى من الصفات الزائدة على
ذاته الكلام تواتر به اجماع الانبياء فانهم كانوا يقولون امر بكذا ونهى
عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام واورد عليه ان
صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه وتصديق الله اياه
اخبار عن كونه صادقا وهذا الاخبار كلام خاص له تعالى فقد
توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام له به دور
والجواب انه لا دور اذ التصديق بالمعجز اى باظهار المعجزة على وفق
دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان تكون المعجزة من جنسه
كالقران الذى يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به
صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر وليس كلامه
بحرف ولا صوت قديمين يقومان بذاته كالحنابلة اى كقول الحنابلة
او حرف وصوت حادثين يقومان بغيره كالمعتزلة بل هو معنى
نفسى اى قائم بالنفس مغاير للعبارات اذ هى تختلف بالازمنة
والامكنة والاقوام والمعنى النفسى لا يختلف ويغاير العلم والارادة
اذ قد يخالفهما كان يخبر الرجل عما لا يعلمه ويامر بما لا يريده كالمختبر
لعبده هل يطيعه ام لا وادلة الحدوث نحو ما ياتيهم من ذكر من ربهم
محدث ونحو ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث ونحو انا انزلناه

قرانا عربيا لا تنفيه اى لا تنفى المعنى النفسى لانها للفظ والكذب
يمتنع عليه تعالى اتفاقا فعند المعتزلة لانه قبيح وهو سبحانه لا يفعل
القبيح وهو بناء على اصلهم فى اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها
مقيسة الى الله تعالى وسيبطل ولانه مناف للمصلحة لانه اذا جاز وقوع
الكذب فى كلامه تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب
وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى وفى ذلك فوات مصالح
لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى فلا يجوز اخلاله به والجواب منع
وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شئ اصلا وعندنا لانه نقص والنقص
على الله تعالى محال واذ يقدم كذبه لو اتصف به لاستحالة قيام الحادث
بذاته تعالى فيمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز
زوال ذلك الكذب وهو محال لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وامتناع
الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان
يخبر عنه على ما هو عليه وللسمع اى اخبار النبى عليه السلام بكونه تعالى
صادقا وهو مما علم من الدين بالضرورة واورد عليه ان صدق النبى
انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه له على صدق النبى
اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق
النبى انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور واجيب بانه لا دور
لان التصديق بالمعجزة كما مر والبقاء اثبته الشيخ الاشعرى صفة
وجودية زائدة على الوجود لتحقق الوجود بدونه كما فى اول الحدوث
ونقض دليله بالحدوث لتحقق الوجود بعده فلو دل ما ذكره فى البقاء
على كونه وجوديا زائدا لكان الحدوث وجوديا زائدا ايضا مع ان الشيخ
معترف بان الحدوث ليس معنى زائدا وحله بعد النقض ان تجدد
الاتصاف بصفة لا يقتضى كونها وجودية كتجدد معية البارى تعالى
مع الحادث ونفاه اى نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضى
والامامان امام الحرمين والامام الرازى وقالوا البقاء نفس الوجود

فى الزمان الثانى والا كان له بقاء اذ لولم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود
باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وكان
لبقاء البقاء بقاء بقاء وتسلسل واثبت الشيخ الاشعرى ثلث صفات
اخرى وجودية الاستواء المذكور فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
والوجه المذكور فى قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه واليد المذكورة فى
قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وجعلها غير الاستيلاء والوجود والقدرة
ولم يعين المراد بها خلافا للموولين واثبت قوم الجنب المذكور فى قوله تعالى
ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله والقدم المذكور فى
قوله عليه السلام يقال لجهنم هل امتلات وتقول هل من مزيد حتى
يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط اى حسبى حسبى والاصبع
المذكورة فى قوله عليه السلام ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين
من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء واليمين المذكورة
فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه واول قوم الجنب بالجانب
والقدم بما يدفع شدة جهنم ويسكن سورتها ويقطع مسالتها
والاصبع واليمين بالقدرة والتكوين المذكور فى قوله تعالى كن فيكون
قالت الحنفية انه صفة وجودية تغاير القدرة لانها اى القدرة مصححة
للكون وصحة الكون لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة
واثر التكوين هو الكون ورد بان الصحة هى الامكان فهى ذاتية
للممكن فلا تصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل بامكان
الشئ فى نفسه تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك
غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون فاستغنى
عن اثبات صفة اخرى اثرها الكون ثم انه تعالى يصح ان يرى لنحو
قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارنى انظر اليك فان سواله
عليه السلام الرؤية يجب ان يكون بلا جهل ولا عبث لتنزه الانبياء
عنهما وذلك يستلزم امكانها اذ لو امتنعت لزم ان يكون سواله عبثا

ان علم الامتناع وجهلا ان لم يعلم ولنحو قوله تعالى فان استقر مكانه
فسوف ترانى فانه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل مع امكانه اى استقرار
الجبل وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم
بدون صدق اللازم وقال الشيخ الاشعرى والقاضى ابو بكر واكثر
ائمتنا رؤيته تعالى ممكنة اذ نرى الجوهر والعرض اما العرض فظاهر
واما الجوهر فلانا نرى الطول والعرض وهما جوهران فصحة الرؤية
مشتركة بينهما فلعلة اى فاشتراك صحة الرؤية بينهما انما يكون
لعلة مشتركة بينهما ايضا ثم هذه العلة المشتركة اما الوجود
او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض يتوهم كونه مصححا
للرؤية سوى هذين ولكن ليست تلك العلة الحدوث اذ جزؤه
عدم لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح
ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم
ولا ما هو مركب منه فهى اى العلة المشتركة الوجود ويلزم صحة
الرؤية فى الكل اى الجوهر والعرض والواجب لاشتراك الوجود بين
الموجودات كلها واعترض بان هذا الدليل يوجب صحة رؤية كل موجود
كالاصوات والروايح والملموسات والطعوم ولو صحت رويتها
لرايناها واجيب بانها انما لا ترى لانه لا عادة من الله جارية
بذلك ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها ومنع
الكل اى كل مقدمات الدليل حيث قيل لا نسلم انا نرى الجوهر والعرض
معا بل العرض فقط قولك نرى الطول والعرض قلنا المرجع بهما
الى المقدار وهو عرض والجواب انا قد ابطلنا المقدار ولا نسلم
احتياج الصحة الى علة لانها الامكان وهو عدمى والجواب ان
المراد بعلة صحة الرؤية متعلق الرؤية لا ما يوثر فى الصحة ومتعلق
الرؤية امر موجود بالضرورة لان المعدوم لا تصح رؤيته قطعا
ولا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة لان صحة

الرؤية واحد بالنوع فيجوز تعليلها بالعلل المختلفة والجواب
عنه ما قدمنا من ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وهو هوية
المرئى من حيث هى هوية مع قطع النظر عن خصوصية جوهريتها
وعرضيتها ولا شك ان الهوية من حيث هى مشتركة بين الهويات
ولا نسلم ان المشترك بينهما الوجود والحدوث فقط فان الامكان
ايضا مشترك بينهما والجواب ان الامكان معدوم فلا يصلح
متعلقا للرؤية ولا نسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة
الرؤية فانها عدمية فجاز كون سببها كذلك والجواب ما سبق
من ان المراد من سبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها
والعدم لا يصلح لكونه متعلقا للرؤية ولا نسلم ان الوجود
مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم بان وجود كل
شئ نفس حقيقته وكيف تكون حقايق الاشياء مشتركة
حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس
مثل حقيقة الانسان والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشئ
ذا هوية لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس الا كون الماهية
متمايزة بحسب الهوية الشخصية وكون الشئ ذا هوية يمتاز بها
امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم
مما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والزمتم فيه
الاشتراك على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا لخصوصيات
الاشياء التى يمتاز بها بعضها عن بعض وان عاقلا لا يقول
بالاشتراك فيها فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ حقيقته
لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك
الشئ حتى يلزم من الاشتراك فى الاول الاشتراك فى الثانى
بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم
احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو

الحق الصريح فالاتحاد الذى ادعاه الشيخ على ما مر فى الامور
العامة انما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافى اشتراك
مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى
الذى صورناه بين اشتراكه وبين الخصوصيات المتمايزة بذواتها
والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
ينافى دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون
الاشيا متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل ولا نسلم ان علة
صحة الرؤية اذا كانت موجودة فى القديم كانت صحة الرؤية
ثابتة فيه كما فى الحادث لجواز ان تكون خصوصية الفرع مانعا
والجواب ما قدمنا من ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وهو
مطلق الهوية المشتركة فلا يتصور اشتراط بشرط معين
ولا تقييد بارتفاع مانع وسيرى المؤمنين فى الاخرة لنحو
قوله تعالى الى ربها ناظرة واعترض بانا لا نسلم ان لفظة الى
صلة للنظر بل هى واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار
واجيب بانه لم يرد فى الاية انتظار الالاء لانه موت احمر
بالزاى المعجمة من الحمازة وهى الشدة فلا يصح الاخبار به بشارة
مع ان الاية وردت مبشرة للمؤمنين ونحو قوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون فهو تحقير لشانهم فلزم منه كون
المؤمنين مبرأين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين بل رائين له
وللمنكرين للرؤية شبه الاولى لو جازت رؤيته تعالى لجازت
فى الحالات كلها الان جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة
لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه فى شئ من الازمنة ولو
جازت فى الحالات كلها لجازت الان قطعا ولو جازت الان لزم
ان نراه الان لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية فى زمان وجب
حصول الرؤية فى ذلك الزمان والا جاز ان يكون بحضرتنا

جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة وشرائط الرؤية امور
الاول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف
سلامة الابصار وينتفى بانتفائها الثانى كون الشئ جائز الرؤية
مع حضوره الحاسة بان تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك
ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ الثالث مقابلته
للباصرة فى جهة من الجهات او كونه فى حكم المقابلة كما فى المرئى بالمرأة
الرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا
الخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اى ذا لون فى الجملة وان كان
ضعيفا السادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب قوة الباصرة
وضعفها السابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح
البصر بطل ادراكه بالكلية الثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم
الملون المتوسط بينهما التاسع ان يكون المرئى مضيئا بذاته او
بغيره ثم لا يعقل من هذه الشرائط فى حق رؤية الله تعالى الا سلامة
الحاسة وصحة الرؤية لكون البواقى مختصة بالاجسام وهما حاصلان
الان فوجب حصول رؤيته الان والجواب لا نسلم ان الرؤية تجب
عند اجتماع الشرائط التسعة والا لم نر الجسم البعيد اصغر مما هو عليه
لاستواء الاجزاء اى اجزاء الجسم فيها اى فى حصول الشرائط مع انا
نراه اصغر مما هو عليه وما ذاك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض
فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماع الشرائط ورد بان رؤيته
اصغر ليس لعدم رؤية بعض الاجزاء بل لانه يتصل بطرفى المرئى من
العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئى ويخرج
من العين الى وسطه خط قائم على سطحه يقسم المثلث المذكور
الى مثلثين قائمى الزاوية الواقعة عن جنبى الخط القائم فيكون
الوسط وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين
وترا لزاوية قائمة ووتر القائمة اطول من وتر الحادة اذا كانتا فى

مثلث

مثلث واحد فلم تكن اجزاء المرئى متساوية فى القرب والبعد
بالنسبة الى الرائى بل يكون وسط المرئى اقرب اليه من طرفيه فجاز
ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين واجيب بانه لا يؤثر
تفاوت ضلعى المثلث وعموده فى عدم رؤية الطرفين والا فلو بعد
المرئى بقدره اى بقدر زيادة بعد الضلعين على بعد العمود لم ير
المرئى اصلا مع انه يرى فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت
متساوية فى حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئى فلا تجب
الرؤية مع حصولها قال صاحب اللباب لا يلزم من رؤيتنا
جميع اجزائه ان نراه كبيرا فلعل رؤيته تختلف صغرا وكبرا
بضيق الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخطين المتصلين منه
بطرفى المرئى وسعتها ولهذا اذا قرب المرئى فى الغاية او بعد فى
الغاية صارت الزاوية لسعتها فى الغاية او لضيقها فى الغاية
كالمعدومة فانعدمت الرؤية وضعفه ظاهر بناء على تركب
الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى لان رؤية كل جزء اصغر مما هو عليه
يوجب الانقسام ورؤيته اكبر مما هو عليه مثل مثلا توجب
ان لا يرى الا ضعفا ضعفا وباقل من مثل توجب الانقسام
الشبهة الثانية قوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك
المضاف الى الابصار هو الرؤية فالاية نفت ان يراه الابصار
وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية فى مقام
المبالغة فى جميع الاوقات لان قولك فلان تدركه الابصار لا
يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فلا يراه شئ من
الابصار لا فى الدنيا ولا فى الاخرة واجيب بان معنى قوله
تعالى لا تدركه الابصار اى لا تحيط به والرؤية المكيفة
بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم
من نفيها نفيها او نقول قوله تدركه الابصار موجب كلى

لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليه النفى
فرفعه ورفع الموجب الكلى سالب جزئى وحينئذ لا يكون فيه حجة
لكم علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا الشبهة الثالثة
انه تعالى تمدح بكونه لا يرى حيث ذكره فى اثناء المدايح وما كان
عدمه مدحا فوجوده نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب لا نسلم
التمدح وعليكم الدليل وان سلم التمدح فبالممكن اى فالتمدح
انما يكون بالممكن اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم
يمكن له ذلك وانما التمدح بعدم الرؤية للمتعزز بحجاب الكبرياء
كما فى الشاهد الشبهة الرابعة انه تعالى استعظم طلبها فى قوله يسئلك
اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم
سمى الله ذلك الطلب ظلما وجازاهم به فى الحال باخذ الصاعقة
ولو جازت الرؤية لكان طلبهم طلبا لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما
ولا سببا للعقاب والجواب ان استعظامه تعالى طلبها
اى طلب الرؤية الصادر من اليهود لانه تعنت منهم
وعناد ولهذا استعظم انزال الكتاب مع امكانه بلا خلاف
والا اى وان لم يكن الاستعظام للتعنت بل لامتناع الرؤية
منعهم موسى عن ذلك ولم يقدم على طلب الرؤية الممتنعة بطلبهم
كما منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم الها اذ قال بل
انتم قوم تجهلون الشبهة الخامسة قوله تعالى لموسى لن ترانى
ولن للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب
ان لن ليس للتابيد بل للنفى المؤكد فى المستقبل فقط كقوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا ولا شك انهم يتمنونه فى الاخرة للتخلص عن
العقوبة الشبهة السادسة قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه
الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه

مايشاء فانه تعالى حصر تكليمه للبشر فى الوحى الى الرسل وتكليمه لهم
من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم لتكليمهم على السنتهم واذا
لم يره من يكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا
لم يره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان قوله تعالى وما كان لبشر
ان يكلمه الله الا وحيا ليس فيه نفيها اى الرؤية فان الوحى كلام يسمع
بسرعة وماذا فيه من الدليل على نفيها ولا مواجهة ولا ما فى حكمها
فى رؤيته تعالى اذ يمتنع ذلك فى الموجود المنزه عن الجهة والمكان
خلافا للكرامية حيث ادعوا الضرورة فى ان ما لا يكون مقابلا
للرأى او فى حكمه لا يرى والجواب ان الضرورة التى ادعوها
تمنع كفى اى كما تمنع فى الاصل اى اصل هذه الدعوى وهو دعوى ان كل
موجود فانه فى جهة وحيز وما ليس فى حيز وجهة فانه ليس بموجود
فانها فى الموضعين ضرورة الوهم لا ضرورة العقل وضرورة
الوهم فيما ليس بمحسوس لا تقبل ولا تعقل حقيقته تعالى للبشر بالكنه
وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وخالف
فيه كثير من اصحابنا والمعتزلة بل المعلوم منه سلوب ككونه واجبا
لا يقبل العدم واضافات ككونه خالقا واعراض عامة كالوجود
ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة
بالكنه وايضا هذا المعلوم لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج
فى نفى صفات الالوهية من هذا المعلوم عن الغير وهو التوحيد
الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصورها من الشركة فليس المعلوم
ذاته المخصوصة وعكسه وهو قولنا ذاته المخصوصة بالمعلوم
هو المطلوب وخالف فيه كثير من اصحابنا والمعتزلة واحتجوا بانه
لو لم تكن ذاته معلومة لامتنع الحكم عليها بانها متصورة وبالصفات
الاخر والجواب ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل
بوجه ما واذا لم يقع العلم بحقيقته تعالى بالكنه فهل يمكن قال الآمدى

المعلوم اما بالبديهة واما بالنظر والنظر اما فى الرسم ولا يفيد
الحقيقة واما فى الحد فاذا لا تعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد
وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا مركبة فتحد فلا يمكن العلم بها
ومنع الحصر اى حصر المدرك بالكنه فى البديهة والحد لجواز خلق
الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس فى
شخص بلا سابقة نظر لما تقرر من ان النظرى قد ينقلب ضروريا
لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة
فلا يمتنع ان يفيدها ثم فعل العبد الاختيارى واقع بقدرة الله تعالى
وحدها عند الاشعرى وليس لقدرة العبد تاثير فيه بل الله سبحانه
اجرى عادته بانه يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك
مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا
لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته
لقدرته وارادته من غير ان يكون منه تاثير او مدخل فى وجوده
سوى كونه محلا له وقال القاضى الواقع بقدرة الله اصله اى
اصل فعل العبد لا كونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف
التى لا توصف بها افعاله تعالى كما فى لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان
ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول
ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتاثيره وفيه ان كون الفعل
طاعة او معصية امر اعتبارى يلزم فعل العبد موافقته الامر
او مخالفته اياه فلا وجه لجعله اثر القدرة وقال امام الحرمين والحكماء
هو واقع بقدرة يخلقها الله تعالى ايجابا بواسطة فى العبد وهذا
النقل عن امام الحرمين وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ما صرح
فى الارشاد وغيره وقال الاستاذ هو واقع بمجموع القدرتين
وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال المعتزلة هو واقع
بقدرة العبد وحدها والفرق بينه وبين مذهب الحكماء ان قدرة

العبد مخلوقة لله تعالى اختيارا بلا واسطة عند المعتزلة بخلاف
الحكماء كما قدمنا لنا على ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة
الله تعالى وحدها ثلثة وجوه الاول شمول قدرته تعالى للممكنات باسرها
كما تقدم فهى مقدورة له ولا شئ من مقدوره بواقع بقدرة العبد
لامتناع اجتماع القدرتين موثرتين على مقدور واحد والثانى
جهل العبد بتفاصيله اى تفاصيل فعله الاختيارى فان المحرك منا
لاصبعه محرك لاجزائها لا محالة ولا شعور له بها ولو كان العبد
موجدا لفعله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيله
لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه
منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان ووقوع ذلك المعين
منه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به
وحده مشروط بالعلم به كما تشهد به البديهة فتفاصيل الافعال
الصادرة عنه باختياره لابد ان تكون مقصودة معلومة له والثالث
انه اى فعلنا الاختيارى على تقدير كوننا موجدين له بقدرتنا و
اختيارنا استقلالا لابد ان نتمكن من فعله وتركه والا لم نكن قادرين
عليه مستقلين فيه وحينئذ لابد ان يكون ترجيح فعله على تركه
بمرجح من غيرنا اذ لو كان ذلك الترجيح بمرجح صادر منا باختيارنا
تسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنا واذا كان
المرجح من غيرنا فلابد ان يكون الفعل عنده واجب الصدور بحيث
يمتنع تخلفه والا لم يكن ذلك المرجح تمام المرجح لانه اذا لم يجب الفعل
حينئذ جاز ان يوجد الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك
المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح فلا
يكون ما فرضناه مرجحا تاما هذا خلف واذا كان الفعل
مع المرجح الذى ليس منا واجب الصدور عنا كان اضطراريا
لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه ولهم اى و

للمعتزلة في ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة العبد وحدها
الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركة المختار و
المرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والساقط منها ويعلم
ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره
وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر شيء عنهما بخلاف
الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته ودواعيه وهذه
طريقة ابي الحسين منهم والجواب ان الضرورة انما هي بوجود
القدرة في الفعل الاختياري وان لم تؤثر فيه لا بتاثيرها لانه
لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة
والداعي وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران
اتفاقيا ولئن سلم لا يلزم كون المدار علة للدائر ولئن سلم لا يلزم
استقلال المدار بالعلية لجواز ان يكون جزءا اخيرا من العلة المستقلة
ولغير ابي الحسين منهم انه لولا استقلال العبد بالفعل على
سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد
اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال
له افعل كذا ولا تفعل كذا والجواب ان التكليف قد يكون داعيا
للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله الفعل عقيبه عادة وباعتبار
ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة ان
وافق ما دعاه الشرع اليه او معصية ان خالفه ويصير علامة
للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ونقول
ايضا ان هذا الذي ذكروه من بطلان التكليف ان لزم القائل
بعدم استقلال العبد في افعاله يلزمهم ايضا في مواضع ستة
الاول فيما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فانه حينئذ ممتنع
الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا ولو تعلق
العلم بالوجود وجب الصدور والا جاز ذلك الانقلاب ولا

مخرج عنهما الفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على
الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف لابتنائه على القدرة
والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق
الاعمال فقد لزمكم هنا قال الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم
يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب
هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه
بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في
هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على
الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد
نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان
زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث
يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل
وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون
تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما والثاني
فيما اراد الله تعالى عدمه من افعال العبد فانه لا يقع قطعا
وما اراد وجوده منها يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما
اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري سبحانه على ان المعتزلة
ذاهبون الى ان ما اراد الله او لم يرده من افعال نفسه كان
كذلك بخلاف افعال غيره والثالث فيما اخبر الله تعالى بعدمه
من افعال العبد كفر اي كما في ايمان ابي لهب فان الله تعالى اخبر بانه
لا يؤمن ومع ذلك فهو مامور بالايمان وهو تصديق الرسول
فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيلزم بطلان التكليف
اذ التكليف يستلزم ان يجب عليه ايمانه بانه لا يؤمن وهو محال
لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة و
الرابع في الفعل عند استواء الداعية الى الفعل والترك فانه يمتنع

لان الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحانها اى رجحان
الداعية الى احدهما فانه يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا قدرة
للعبد على فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ايضا النقض بالبارى
تعالى وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه
عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعى فان معنى
كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية
مع ارتفاع الموانع اثر فيه والخامس فى المعرفة بالله تعالى انه هو
تكليف بالحاصل ان كان فى حال حصول المعرفة او تكليف الغافل
ان كان فى حال عدمها وكلاهما محال ورد عليه بما مر من ان الغافل
من لا يتصور لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو للعارفين به
وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها
من الصفات التى لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها فاما
الظواهر من الايات فمتعارضة بعضها يدل على كون العبد موجبا
لافعاله نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وبعضها على ان
جميع الافعال بايجاد الله تعالى نحو خالق كل شئ والظواهر اذا تعارضت
لم تقبل شهادتها خصوصا فى المسائل اليقينية ووجب الرجوع
الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقدم منها ما فيه كفاية
لاثبات مذهبنا واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم
وراوا فيها ترتبا وراوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل اخر
يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا لم يمكنهم لهذا اسناد
الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد
فقالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر سواء
كان المتولد قائما بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد من النظر او بغير
محل القدرة كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد وينافى التوليد
المباشرة فيمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع الفعل المتولد من السبب

المقدور

المقدور بالقدرة الحادثة مباشرا بالقدرة الحادثة من غير
توسط السبب والا جاز اجتماع مباشر ومتولد فى محل
واحد لان وجود المتولد فى محله لوجود سببه ممكن بلا ريبة
والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز وجودهما فيه
مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما وجواز اجتماعهما فى محل واحد
يفضى الى جواز حمل الذرة الجبل العظيم بان يحصل فى الجبل
من قدرة الذرة اعدادا من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع
الجبل بتلك الاعداد من الحمل وجوزه اى التوليد بعض المعتزلة
ومنهم ابوهاشم فى احد قوليه فى فعل الله تعالى لما يشهد به الحس
من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة
واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح من فعل الله تعالى
بالمباشرة فتكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا
والجواب ان الكل فعله تعالى مباشرة والترتب عادى ومنعه
الباقون ومنهم ابوهاشم فى القول الاخر والا احتاج فعله الى
السبب كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله
محال وقسموه اى السبب المولد الى ما توليده فى الابتداء فقط
اى فى ابتداء حدوثه دون حال دوامه كالمجاورة المولدة للتاليف
فانها تولده حال الحدوث لا حال البقاء والى ما توليده فيه وفى
الدوام اذا لم يمنعه مانع كالاعتماد اللازم السفلى فانه عند انتفاء
المانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه واختلفوا
فى الموت الحاصل عقب الجرح هل هو متولد من الالام المتولدة
من الجرح فنفاه قوم واثبته اخرون والنافى له مبطل لاصله
فى التوليد لان ترتب الموت على الالام يقتضى تولده منها كما
فى سائر المتولدات والمثبت له مبطل للاجماع على ان المستقل
بالاماتة والاحيا هو الله سبحانه وللكتاب قال تعالى ربى الذى

يحيى ويميت واختلفوا ايضا فى الطعوم والالوان التى تحدث
بالطبخ والضرب كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه
بالمسواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون
من فعل العبد لحصوله به ومنعه اخرون والا لحدثت بالضرب
فى كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد
المتجانسة وفيه بعد تسليم تماثل الجواهر انه لم لا يستند حدوث
الطعم واللون المتولد من فعل العبد فى بعض الاجسام دون
بعض الى اختلاف اعراض فيها هى شرط لحدوث ذلك اللون
والطعم فيه فلا يحدث شئ منهما فى جسم اخر لم يوجد فيه شرطه
وان تعلق به ذلك الفعل واختلفوا ايضا فى الالم الحاصل
عقب الاعتماد على عضو بضرب او قطع اهو متولد من الوها
والوها متولد من الاعتماد وهذا هو المعتمد من قولى ابى هاشم
وكانه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال وانما
كان متولدا من الوها لا من الاعتماد اذ هو اى الالم بقدره
اى الوها قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد
الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو القوى
المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجبه ذلك الاعتماد فيهما
من الوها فان التفرق الحاصل منه فى الرخو اكثر واقوى من
الحاصل فى المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من
الوها لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف
اسبابها والجواب ان اختلاف الوها من الاعتماد الواحد
كاختلاف الالم من الاعتماد الواحد فى ان كلا منهما اختلاف
فى امر متولد من شئ واحد فلم لا يستند الالم على تقدير تولده
من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوها
على ما اعترفتم به ام لا يكون متولدا من الوها بل من الاعتماد و

هذا مذهب جمهور المعتزلة وابطلوا تولد الالم من الوها
بان الالم قد يتفاوت تفاوتا لا يوجد فى الوها كما فى الابرة
وزبانة العقرب فان الالمين الحاصلين منهما يتفاوتان جدا و
ليس يوجد هذا التفاوت فى الوها الحاصل فى الموضعين بل ربما
كان ما يحصل من الوها بزبانة العقرب اقل مما يحصل براس
الابرة بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه
واختلفوا ايضا فى امكانه اى امكان احداث الالم من الله تعالى
بالوها وهذا مبنى على الفرع الثانى فمن لم يجوز ان يكون فعله
تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب
الوها وتوليده اياه ومن جوز التوليد فى افعاله جوز كون الالم
الصادر عنه متولدا من الوها وحينئذ فهو جزئى من جزئيات
الفرع الثانى فلا حاجة الى افراده ثم انهم اى المعتزلة اولوا الطبع
والختم والاكنة المذكورة فى قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم
ختم الله على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه بالتسمية
اى سماها مطبوعا عليها ومختوما عليها ومجعولا عليها اكنة
ووصفها بذلك كما قال تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا اى سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة
لهم على الجعل الحقيقى وهذا التاويل لاوائل المعتزلة او بسمة اى
وسمها بسمة وعلامة تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن
وذلك لان الختم والطبع فى اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق
الله تعالى فى قلوب الفجار سمة تتميز بها عن قلوب الابرار وتتبين
تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفى ذلك مصلحة دينية
لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة
كان ذلك سببا لانزجاره عنه وهذا التاويل للجبائى وابنه ومن
تابعهما او بمنع الله اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية

منهم لعلمه انه لا ينفعهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكانهم ختم
على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان
الختم والطبع والاكنة موانع من الدخول وهذا التاويل للكعبي
او بمنع الله الاخلاص الموجب لقبول العمل منهم فكانوا كمن
يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص
كلا فعل وهذا التاويل لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة
ومذهب اهل الحق ان الختم واخواته عبارة عن خلق الضلال
في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة
وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب
مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل
هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج
الى البيان وهذه التاويلات مع ابتنائها على اصلهم الفاسد
من ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده
الى الله سبحانه وسيأتي فساده يدفعها ذكر الله تعالى اياها
في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء
عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم
اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم الله استيناف
لبيان السبب فتكون هي المانعة من الايمان وشيء مما ذكرتم
لا يصلح لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف
بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع من الايمان
وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي
امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها وأولوا ايضا التوفيق
والهداية بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبيل
المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في
قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله

على خلق الهدى ويمنعه اى يمنع هذا التاويل الاجماع على الاختلاف
اى اختلاف الناس فيهما اى في التوفيق والهداية فبعضهم
موفق مهدى دون بعض والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف
فيها فلا يصح تاويلهما بها ويمنعه ايضا الدعاء بهما نحو اهدنا
الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما
يكون لما ليس بحاصل والدعوة حاصلة فلا يتصور طلبها
ويمنعه ايضا المدح بهما فان كون الشخص موفقا ومهديا
من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف دون كونه مدعوا
اذ لا يمدح به اصلا فلا يصح حملها على الدعوة واما الشيخ
الاشعرى واكثر الائمة من اصحابه فقد حملوا التوفيق على خلق
القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوى لان الموافقة
في الطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة تحصل تلك
الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق
القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي اعني
خلق الاهتداء وهو الايمان قالوا اى المعتزلة والمقتول مات
لا باجله بل موته تولد من فعل القاتل ولو لم يقتل عاش الى اجله
الذى قدره الله له فالقاتل غير بالتقديم الاجل الذى قدره الله
له والا بان كان مائتا باجله لم يذم القاتل بغير حق عقلا ولا شرعا
لانه حينئذ لم يجلب بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا لكنه مذموم
فيهما قطعا فالموت مقدور للعبد لتولده من فعله دون ضده
وهو الحيوة فانها ليست مقدورة للعبد اصلا وزعم الكعبي
ان المقتول ليس بميت لان المقتولية من فعل العبد والموت
لا يكون الا فعل الله وكانه يجعل المقتولية بطلان الحيوة
ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله
تعالى افان مات او قتل لكن لا خفاء في ان المعنى مات حتف

انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت وقيل اى قال بعض المعتزلة
المقتول يموت باجله ان لم يخالف القتل العادة كما فى قتل جماعة
قليلة بخلاف ما اذا خالف العادة كفى اى كما فى القتل الكثير الواقع
فى المعارك وعند اهل الحق المقتول مات باجله الذى قدره الله
وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا
المقدر بتقديم ولا تاخير قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت
وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل
وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة فى ذلك الوقت وفسروا
اى المعتزلة الرزق تارة بالحلال فاورد عليهم وما من دابة
فى الارض الا على الله رزقها فللبهايم رزق ولا يتصور فيه
حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا منع من الانتفاع به فمن
اى فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف
الاجماع واما عندنا فكل ما انتفع به حى سواء كان بالتغذى وبغيره
مباحا او حراما وجعلوا اى المعتزلة الغلاء والرخص فعلا
مباشرا للعبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء
بثمن مخصوص وقيل متولد من فعل الله تعالى وهو تقليل
الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هى من فعله تعالى
وعندنا المسعر هو الله تعالى كما ورد فى الحديث حين وقع غلا
فى المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا
يا رسول الله فقال المسعر هو الله خذ هذا وهو تعالى مريد
للكائنات باسرها لانه خالقها بلا اكراه وخالق الشئ بلا اكراه
مريد له بالضرورة وقال المعتزلة هو مريد للمامور به كاره
للمعاصى واستدلوا على ذلك بوجوه الاول انه لو كان مريدا
لكفر الكافر وقد امره بالايمان لعد سفيها واجيب بانه ليس

الامر بخلاف المراد سفها بل واقع من العقلاء كالمختبر لعبده
هل يطيعه ام لا فانه يامره ولا يريد منه الفعل اما ان الصادر
منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده
واما انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان
اطاع او عصى فلا سفه فى الامر بما لا يريده الامر والمعتذر
عن ضرب عبده بعصيانه فانه يامره بفعل تمهيدا لعذره ويريد
عصيانه فيه ليظهر صدقه فقد امر بخلاف ما يريد ولا سفه
والملجا اليه اى الى الامر فانه قد يامر ولا يريد فعل المامور به بل
يريد خلافه ولا يعد سفيها الثانى لو كان الكفر مراده تعالى
لكان الاتيان به موافقة لمراده فيكون طاعة مثابا به وهو باطل
بالضرورة واجيب بانه لا يلزم كون الكفر طاعة لانها اى
الطاعة موافقة الامر والارادة غير الامر الثالث لو كان الكفر
مراده تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب
اجماعا فالرضاء بالكفر واجب وهو باطل لان الرضا بالكفر
كفر واجيب بانه لا يلزم الرضا به اى بالكفر لانه اى الكفر بقضائه
تعالى لا قضاؤه حتى يلزم من الرضا بالقضا الرضا بالكفر
الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراده ممتنع عندكم كان الامر
بالايمان تكليفا بما لا يطاق واجيب بانه لا يلزم تكليف ما لا
يطاق لوجود القدرة على الايمان وان لم يكن مقدورا بالفعل
للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية
بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا
وقال الحكماء هو مريد للخير اى عالم بالنظام الاكمل الذى ينبغى
ان يكون عليه الوجود واما الشر فهو انما يحصل بالعرض ولا
يمكن تنزيه العالم عن الشرور وليس من الحكمة ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل ثم لا قبيح من الله تعالى بالاجماع فالاشاعرة

من جهة انه لاقبيح منه والمعتزلة من جهة ان ما هو قبيح منه
يتركه وهو اى القبيح الصادر منا ما نهى عنه شرعا للجبر اى لان
العبد مجبور فى افعاله لانه ان لم يتمكن من الترك فهو الجبر وان تمكن
ولم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير
سبب كان اتفاقيا وان توقف على مرجح لم يكن من العبد والا
نقلنا الكلام وتسلسل ويجب الفعل عند المرجح والا جاز معه
الفعل والترك فاحتاج الى مرجح اخر وتسلسل فيكون الفعل
اضطراريا وعلى التقادير الثلثة فلا اختيار للعبد فيكون
فى افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شئ منها بالحسن
والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا مدخل العقل
فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية و
التخلف اى تخلف القبح عن الكذب فى كذب منجى نبى من ظالم
ومنجى متوعد بالقتل ظلما ولو كان قبح الكذب لذاته او لصفة
لازمة لها لما تخلف وقال المعتزلة حسن الفعل وقبحه لذات الفعل
لا لصفة فيه تقتضيهما وهذا مذهب الاوائل منهم او لصفته
ثم اختلفوا فذهب من بعد الاوائل من المتقدمين الى ان تلك
الصفة حقيقية تقتضيهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم
الى اثبات صفة فى القبيح تقتضى قبحه دون الحسن اذ لا حاجة
به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة
وقال الجبائى ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيه
بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار
كما فى لطمة اليتيم تاديبا وظلما وقد تدرك اى تلك الصفة ضرورة
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او تدرك نظرا
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع او لا تدرك اصلا
ولكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما فى صوم اخر

يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم
اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن
والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره
ونهيه واما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل
بهما اما بضرورته او بنظره ولا نزاع فى كون الحسن بمعنى صفة
الكمال كالعلم وفى كون القبح بمعنى صفة النقص كالجهل عقليين
وكذا لا نزاع فى كون الحسن بمعنى الملائمة للغرض كحسن قتل زيد
بالنسبة الى اعدائه وفى كون القبح بمعنى المنافرة للغرض كقبح قتل
زيد بالنسبة الى اوليائه عقليين او بنظره ولا نزاع فى كون الحسن
بمعنى صفة الكمال كالعلم وفى كون القبح بمعنى صفة النقص
كالجهل عقليين وكذا لا نزاع فى كون الحسن بمعنى الملائمة للغرض
كحسن قتل زيد بالنسبة الى اعدائه وفى كون القبح بمعنى المنافرة
للغرض كقبح قتل زيد بالنسبة الى اوليائه عقليين ثم للمعتزلة
فى المسئلة طريقان حقيقى وهو ان الناس طرا يجزمون ضرورة
بقبح الظلم وحسن العدل وليس ذلك بالشرع اذ يقول به غير
المتدين اصلا كالبراهمة ولا بالعرف لاختلافه باختلاف الامم
وهذا لا يختلف بذلك بل الامم مطبوعون عليه وكذا من راى
شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى
انقاذه وان لم يرج منه جزاء ولا شكورا كما اذا كان المنقذ طفلا
او مجنونا وما ثمة من يراه فدل على حسن الانقاذ وقبح تركه
لذاتيهما بالضرورة والزامى وهو انه لو حسن من الله تعالى
فعل كل شئ كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهى
الذى لا يتصور فى افعاله تعالى لحسن منه الكذب وخلق المعجز
على يد الكاذب وفيهما ابطال الشرايع لانه قد يكون فى تصديقه
للنبى كاذبا فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنتفى فائدة البعثة وهو

باطل اجماعا واجيب بان ما يدعى فيه الضرورة منها اى من حسن
العدل والانقاذ وقبح الظلم وترك الانقاذ وكذا ما اجمع عليه
من امتناع الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب فلمدرك اخر وهو
ان جزم الناس بقبح الظلم وحسن العدل بمعنى الملائمة والمنافرة
اوصفة الكمال والنقص مسلم وبالمتنازع فيه ممنوع وان حسن الانقاذ
وقبح ضده لرقة الجنسية وهما عقليان وان امتناع الكذب منه
تعالى عندنا لا لقبح عقلى بل لتواتر الاخبار عن الانبياء عليهم
الصلوة والسلام بصدقه تعالى وان دلالة المعجزة على صدق
مدعى النبوة عادية فلا تتوقف على امتناع الكذب كسائر العلوم
التى ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهر المعجزة
على يده مع ان كذبه ممكن فى نفسه فلا يلزم الالتباس بل النزاع فى
الحسن بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب اجلا او القبح بمعنى
تعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فعند المعتزلة هما عقليان
وعندنا شرعيان فلا حكم من الاحكام الخمسة وما ينتمى اليها قبل
الشرع عندنا واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه
بالعقل من الافعال التى ليست اضطرارية خمسة اقسام لانه
ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل
فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فمباح ولهم
فيما لا حكم فيه بعينه ثلثة اقوال الاول الحظر لانه تصرف فى
ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما فى الشاهد
والجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة
التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع والثانى الاباحة
اذ هو تصرف لا يضر المالك كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس
من ناره واذ خلقه اى خلق الله العبد وخلق الشهوة فيه وخلق
المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضى اباحته

اى اباحة

اى اباحة الانتفاع به والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه
بالعقل وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به
عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه
التعرض للهلاك كلا والجواب عن الاول ان الاصل ثبت بالشرع
وحكم العقل فى الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما الحكم فيه
بمعنى الملائمة وموافقة الغرض وعن الثانى بانه ربما خلق ليصبر
عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جليلة
او خلق لغرض اخر لا نعلمه والثالث التوقف بمعنى لا حكم ومرجعه
الاباحة اذ لا منع منه فهو مباح وربما يقال هذا التفسير جزم
بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم
او بمعنى ان هناك خطرا او اباحة لكنا لا نعلم ذلك وهذا امثل
من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف فى معنى التوقف لكن
عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل
على احد هذين الحكمين بعينه ولا يجب على الله شىء اذ لا حكم حاكم
عليه واوجب المعتزلة اللطف وهو ما يقرب الى الطاعة كبعثة
الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة
وابعد عن المعصية ويلزمهم ما لا يتناهى من النقوض فانا نعلم
انه لو كان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يامر بالمعروف و
ينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان
لطفا وهم لا يوجبونه على الله تعالى بل نجزم بعدمه واوجبوا
ايضا الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد فالاخلال به قبيح
مع انها اى الطاعة لا تكافى النعم السابقة لكثرتها وعظمها
وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن
يقابل نعم الملك عليه بما لا يحصى بتحريك انملة فكيف يحكم
العقل بوجوب الثواب عليه واوجبوا ايضا العقاب على

المعصية زجرا عنها فان فی ترکه التسویة بین المطیع والعاصی و
هو قبیح و فیه ایضا اذن للعصیان فی المعصیة واغراء بها
مع انه ای العقاب حقه والاسقاط فضل منه فکیف یدرک
امتناعه بالفعل وترک العقاب لا یستلزم التسویة فان
المطیع یثاب دون العاصی وحدیث الاذن والاغراء معه رجحان
ظن العقاب بمجرد تجویز مرجوح ضعیف جدا واوجبوا ایضا
الاصلح للعبد فی الدنیا ویکذبه الکافر الفقیر المعذب فی الدنیا
والاخرة فان الاصلح له ان لا یخلق واوجبوا ایضا العوض علی
الایلام بشرط ان لا یکون الایلام قد وقع جزاء لما صدر عن
العبد من سیئة کالم الحد فانه لا یجب علی الله عوضه وبشرط
ان لا یکون الایلام صادرا من المکلف اذ لو کان صادرا منه
اخذ للمجنی علیه مما یستحقه الجانی من الحسنات ان کان له ذلک
وان عدم فالصرف ای فیجب صرف المولم عن ایلامه او تعویضه
من عنده بما لا ینقص عن ایلامه وهل یجب ان یکون العوض
المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظیم والاجلال فی
الاخرة کما قال العلاف والجبائی وکثیر من متقدمیهم لوجوب
دوامه کالثواب فان انقطاعه یوجب الما فیستحق بهذا الالم
عوضا اخر ویتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع
او یجوز ان یکون فی الدنیا کما قال ابو هاشم واتباعه لعدم وجوب
دوامه وهل یدوم العوض کما یدوم الثواب او یجوز انقطاعه و
اصل الاختلاف الاول وهل یحبط العوض بالذنوب کما یحبط
الثواب او لا فمن قال بالاحباط تمسک بانه لولاه لکان الفاسق
والکافر فی کل وقت من اوقات الاخرة فی نعیم العوض وعقاب
الفسق او الکفر والجمع بینهما محال ومن لم یقل به ذهب الی ان
عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحیث لا یظهر لهم

التخفیف وذلک بتفریق الجزء الساقط علی الاوقات کیلا یتالم
بانقطاع التخفیف وهل یجوز ایصال ما یصلح عوضا للایلام
ابتداء ام لا یجوز وعلی الجواز فهل یجوز ان یولم ابتداء للعوض
ای لیعوض بعد الایلام ام لا یجوز لان تاخیر العوض مع امکان
الابتداء به علی طریق التفضل مخالف للحکمة وعلی المنع فهل
یولم لعوض زائد علی الایلام لطف له وعبرة لغیره یعنی ان
المانعین من جواز التفضل بمثل ما یوصل عوضا اختلفوا فجوز
بعضهم الایلام لمجرد التعویض واعتبر اخرون ان یکون مع التعویض
شیء اخر وهو ان یکون لطفا زاجرا له ولغیره وقید العوض
بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله تعالی یجب ان یکون زائدا
بحیث یرضی کل عاقل یتحمل ذلک الالم لاجل ذلک العوض من الله
تعالی واختلفوا فی البهایم هل تعوض بما یلحقها من الالام والمشاق
مدة حیوتها وتمتاز بها عن امثالها التی لا تقاسی مثلها او لا تعوض
وعلی التعویض هل عوضها فی الدنیا او فی الاخرة واذا کان فی
الاخرة فهل هو فی الجنة او فی غیرها وعلی کونه فی الجنة هل یخلق فیها
عقل لتعقل انه جزاء وانه دائم غیر منقطع وقیل ای قال بعض المعتزلة
لا الم لها ولا للصبیان وانما قال ذلک هربا من التزام دخولها
الجنة وخلق العقل فیها وهو مکابرة واذا لم یجب علیه تعالی شیء
فیجوز تکلیف ما لا یطاق وتجوز التکلیف بما علم الله عدم اجماعه
والا لم یکن العاصی بکفره وفسقه مکلفا ولم یقع التکلیف بالممتنع
لذاته کجمع الضدین وقیل وقع فان الله تعالی امر ابا جهل بان یصدقه
فی جمیع ما یخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا یومن فقد امره بان یصدقه
فی ان لا یصدقه وذلک جمع بین النقیضین والجواب لیس المکلف به
هو الجمع بل تحصیل الایمان وهو ممکن فی نفسه مقدور للعبد بحسب
ذاته وان امتنع لسابق علم او اخبار وعلی عدم وقوع التکلیف بالممتنع

لذاته فهل يجوز عقلا ام لا قيل لا يجوز اذ لا يعقل وقوعه فلا يطلب
ولا ينا قض عدم تعقل وقوعه تصوره منفيا بمعنى انه ليس لنا شئ
موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او تصوره بالتشبيه بمعنى انه
يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا
يكون بين الضدين فيجوز التكليف به عند البعض بناء على كفاية هذا
التصور لامكان التكليف والنزاع بيننا وبين المعتزلة فيما لا تتعلق
قدرتنا عادة فلا يرد ايمان ابى لهب لانه متعلقها عادة ثم لا غاية
ولا غرض لفعله تعالى خلافا للمعتزلة والا بان كان فعله معللا
بالغرض لمستكمل اى فهو مستكمل بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح
غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه فان قيل قد يكون الغرض
بنفع الغير قلنا يلزم الاستكمال ولو كان الغرض بنفع الغير لان
نفع الغير والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من
عدمه جاء الالزام لاستفادته ما هو اولى به والا لم يصلح ان يكون
غرضا له واذ غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبواسطته
فللفعل مدخل فى وجوده وفعل البارى لا خارج من الافعال عنه لانه
فاعل لجميع الاشياء ابتداء واحتج المعتزلة على وجوب الغرض
فى افعاله تعالى بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وانه قبيح واجيب
بانه ان سمى الخلو عن الغرض عبثا التزمناه اذ هو عين دعوانا
قالوا اى المعتزلة وهى اى الغاية فى التكليف التعريض لاستحقاق
التعظيم اى المنفعة الدائمة المقرونة بالتعظيم اذ التفضل به بدون
استحقاق سابق قبيح الا يرى ان السلطان اذا امر بزبال واعطاه
من المال ما لا يدخل الحصر لم يستقبح منه ومع ذلك اذا نزل له وقام
بين يديه معظما له نسب الى ركاكة العقل فالله سبحانه لما اراد
ان يعطى عباده منافع دائمة مقرونة بتعظيم ولم يحسن ان يتفضل
بذلك عليهم بلا استحقاق كلفهم بما يستحقونه به والجواب لا نسلم

ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا وان سلم قبحه
فممن اى فانما يقبح ممن ينتفع ويتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز
وان سلم قبحه من الله تعالى ايضا فنقول يمكن التعريض للثواب
باسهل من هذه التكاليف الشاقة اذ ليس الثواب على قدر المشقة
فان فى التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس فى العبادات
الشاقة وما يروى من ان افضل العبادات احمزها اى اشقها
فذلك عند التساوى فى المصالح فلا ينافى ان يكون الاخف الاسهل
اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة ثم الاسم غير التسمية
لانها وضع الاسم للشئ ولا شك ان وضع الاسم غير الاسم
وغير المسمى عند قوم ونفسه عند اخرين وهم ابن فورك وغيره
لكن ارادوا بالاسم مدلول اللفظ وبالمسمى المدلول المطابقى حيث
قالوا كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى
وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه
عالما وخالقا والشيخ اراد بالاسم مدلوله وبالمسمى ما هو اعم
من المطابقى والتضمنى فلذلك قال الاسم نفسه اى نفس المسمى
كالله فانه علم للذات من غير اعتبار معنى فيه او غيره كالرازق
مما يدل على نسبة الى غيره ولا شك ان تلك النسبة غيره او لا نفسه
ولا غيره كالعليم مما يدل صفة حقيقية قائمة بذاته وهى عنده
لا عين ولا غير وقد يؤخذ الاسم من الذات بان يكون المسمى به
ذات الشئ من حيث هو ففرع اى اخذه من الذات فرع تعقلها
فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته
المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذا
من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه
واذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث
لان الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه

اذ يجوز ان تعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم
لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك
الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم وقد يوخذ من الجزء
كالجزء للانسان فيمتنع عليه تعالى لان الوجوب الذاتى ينافى التركيب
ومن الوصف حقيقيا كالعالم او اضافيا كالماجد بمعنى العالى
او سلبيا كالقدوس اى المبرا عن المعايب وقد يوخذ من الفعل
كالخالق وقد يتركب ثنائيا كالجبار فان معناه منيع لا ينال فهو مركب
من صفة اضافية مع سلبية وكالقهار فان معناه غالب لا يغلب
فهو مركب من صفة فعلية مع سلبية وقد يتركب اكثر من ذلك
كالعظيم فانه الذى انتفت عنه صفات النقص وحصل له جميع
الكمال فيشتمل الصفات الحقيقية والفعلية والاضافية والسلبية
والتسمية توفيقية فلا يجوز اطلاق اسم تعالى الا باذن عند الشيخ
ومتابعيه وهو المختار وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل
العقل على اتصافه بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه
ما يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى اولم
يرد وكذا الحال فى الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ
دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه
موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف
لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والخلاف فى غير اسماء الاعلام
الموضوعة فى اللغات ولما مضى الكلام على الالهيات شرع فى السمعيات
فقال هذا مبحث النبوات النبى لغة الطريق والمنبئ والمرتفع وعرفا
من قال له الله ارسلتك الى الناس جميعا او الى قوم كذا ونحوه مثل
بعثتك او نبئهم وابلغهم عنى سمى بذلك لانه وسيلة الى الله تعالى
ومخبر عنه ومرتفع شانه وقال الحكماء النبى شخص مطلع على الغيب
الكائن والماضى والاتى بسبب اتصاله بالمجردات المنتقشة بصور

ما يحدث فى هذا العالم تطيعه هيولى العناصر لقوة فى نفسه فتظهر
منه الخوارق ويرى الملائكة مصورة ويسمع كلامهم وحيا والملة
تنقاد الهمم المختلفة فيتم التعاون الضرورى لنوع الانسان وينتظم
امر المعاش والمعاد فيجب ذلك عقلا فى العناية الالهية المقتضية
لابلغ وجوه الانتظام والمعجزة ما قصد به اظهار صدق المدعى
انه رسول الله تعالى وشرطه اى المعجزة ان يكون فعلا لله لان
التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله او قائما مقامه من
التروك نحو ما اذا قال معجزتى ان اضع يدى على رأسى وانتم لا
تقدرون عليه ففعل وعجزوا فانه معجز ولا فعل لله ثمة فان عدم
خلق القدرة ليس فعلا ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف
وان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه ولو كان ذلك الخارق
مقدورا للنبى لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز وان
تتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز وان يكون ظاهرا
مع دعوى النبوة ليعلم انه تصديق للنبى وان يكون موافقا لها اى للدعوى
فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا اخر لم يدل على صدقه لعدم
تنزله منزلة تصديق الله اياه وان يكون غير مكذب لها فلو قال
معجزتى ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه
بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق ولا باس
بمن يحيى فيكذب لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب
هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحيا مختار فى تصديقه
وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه فى دلالة الاحيا
على صدقه ولو مات عقيبه وقال القاضى اذا خر ميتا عقب
التكذيب بطل الاعجاز لانه كان احيى للتكذيب فصار مثل
تكذيب الضب والحق عدم الفرق لوجود الاختيار فى الصورتين
وان يكون مقارنا للدعوى او متاخرا عنها كان يقول معجزتى

ان يحصل كنا بعد شهر لان المتقدم يقتضى التصديق قبل
الدعوى ولا يعقل والمتقدم من الخارق على الدعوى كرامة ككلام
عيسى عليه السلام فى المهد وقال القاضى كان نبيا فى صباه
لوجعلنى نبيا وقد توجد الله تعالى الشرايط اى شرايط النبوة
من كمال العقل وغيره فى الطفل فلا تكون معجزاته فى حال صغره متقدمة
على نبوته ودعواه اياها ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذا الكلام
الى اوانه ولم يظهر الدعوى بعد ان تكلم بها الى ان تكاملت فيه شرائطها
وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة فى مدة طويلة
بلا دعوى وكلام مما لا يقول به عاقل واما قوله وجعلنى نبيا فهو
كقول النبى عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين فى انه
خبر عن المتحقق فى المستقبل بلفظ الماضى وهو اى المعجز فعل الفاعل
المختار وقال الفلاسفة المعجز اما ترك كالقوت اى كالترك للقوت
المعتاد برهة من الزمان خلاف العادة لانجذاب النفس الزكية
عن الكدورات البشرية اما لصفا جوهرها فى اصل فطرتها واما
لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلايق الى عالم القدس فتنكف
عن التحليل اى تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدل كفى اى كما فى
المرض فان النفس لاشتغالها بمقاومتها المرض من الامراض الحادة
وتحليلها للمواد الردئة تنكف عن التحليل للمواد المحمودة فيمسك
عن القوت ما لو امسك فى ايام صحته شطره هلك او قول كالاخبار
عن الغيب بان يقع له فى اليقظة كالرؤيا او فعل لا تفى به منه اى قوة
بان تتصرف نفسه بقوتها فى مادة العناصر سيما فيما اى فى مادة
عنصر يناسب مزاجه كفى اى كما تتصرف فى اجزاء بدنه ويثبت
نبوة محمد عليه الصلوة والسلام الدعوى منه لها وظهور المعجزة
على يده على وفقها واظهرها اى معجزاته القران ودليل كونه معجزة
انه تواتر انه تحدى به ولم يعارض والا نقل لانه مما تتوفر الدواعى

على نقله سيما والخصوم اكثر من حصى البطحاء واحرص الناس
على اشاعة ما يبطل دعواه واعترض بان ظهور المعجز لا يدل على
الصدق فى دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعله لا من
فعل الله اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس فى الماهية كما ذهب اليه
جماعة اولمزاج خاص فى بدنه او لكونه ساحرا او لطلسم اختص
بمعرفته اولخاصية بعض المركبات كالمغناطيس الثانى استناده
الى بعض الملائكة او الشياطين او الاتصالات الكوكبية وهو
احاط من صناعة النجامة ما لم يحط به غيره فاتخذ ما علم وقوعه من
الغرائب معجزا لنفسه الثالث ان يكون كرامة لا معجزة الرابع ان
لا يقصد به التصديق اذ لا غرض واجبا فى افعاله تعالى الخامس انه
لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على
الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا يقبح منه شئ عندكم السادس لعل
التحدى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة او لعله تركها مواضعة
فى اعلاء كلمته ليتنال من دولته حظا السابع لعلهم استهانوا به
اولا وخافوه اخرا لشدة شوكته او شغلهم ما يحتاجون اليه فى
تقويم معيشتهم الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع او ظهر ثم
اخفاه اصحابه عند استيلائهم وطمسوا اثاره ومع قيام هذه الاحتمالات
لا يبقى لها دلالة على الصدق والجواب ان الاحتمالات العقلية
ضرورية الانتفاء فانها لا تنافى العلم العادى كما فى المحسوسات
وله معجزات اخر غير القران كانشقاق القمر وكلام الجمادات
والحيوانات العجم وحركة الجمادات واشباع الخلق الكثير من الطعام
القليل ونبوع الماء من بين واخباره بالغيب وكل واحدة منها وان
لم يتواتر فقد تواتر القدر المشترك بينها وانه اى اظهار المعجز
على يد مدعى النبوة تصديق له فيما ادعاه عادة عند الاشاعرة
لا عقلا فان اظهار المعجز على يد الكاذب ممكن عقلا لكن انتفاؤه

معلوم كسائر العاديات لان من قال انا نبى ثم نتق الجبل وافقه
على رؤسهم وقال ان كذبتمونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف
عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم
علم بالضرورة انه صادق فى دعواه والعادة قاضية بامتناع
ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات
باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم
الغفير انى رسول هذا الملك ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف
عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان
لا تعتاده ففعل كان نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله
ولم يشك احد فى صدقه بقرينة الحال ثم انا نوعى ان ظهور
المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة
العادية لا انا نقيسه بالشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد تعلل
افعاله باعراض لانه يراعى المصالح ويذر المفاسد بخلاف الغائب
اذ لا يبالى بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس واما ذكر
المثال فللتفهيم وزيادة التقرير ويؤكده اى يؤكد صدقه عليه
الصلوة والسلام فى دعواه النبوة احواله من اخلاقه العظيمة
واحكامه واقدامه حيث يحجم الابطال واخباره الانبياء عنه
قال البراهمة والصابئة والتناسخية العقل كاف عن البعثة
فلا فائدة فيها اذ ما قبح عقلا ترك وما حسن فعل والا يحكم العقل
فى الفعل بحسن ولا قبح اتبع الحاجة فيفعل عند الحاجة لان الحاجة
ناجزة فيجب اعتبارها دفعا المضرة فواتها ولا يعارضها مجرد
احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط فى
دفع المضرة المتوهمة والجواب لا نسلم حكم العقل بالحسن والقبح
وان سلم حكم العقل بهما فالشرع يفصل ما يعطيه العقل اجمالا
وما يقصر عنه واذ العقول متفاوتة متخالفة ممنوة اى مبتلاة

بالشهوة والغضب فلا بد من شرع عام ينقاد له الكل وقيل فى
الشرايع ما لا يوافق الحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايجاب تحمل الجوع
والعطش ومنع الملاذ التى بها صلاح البدن فى ايام معينة و
تكليف الافعال الشاقة كطى الفيافى وكزيارة بعض المواضع
والوقوف ببعض والسعى فى بعض والطواف ببعض مع تماثلها
الى ما لا يحصى قلنا ممنوع بل يقصر عنه العقل ولا حكم له وقيل
تجويز خرق العادة سفسطة اذ لو جاز لجاز ان ينقلب الجبل
ذهبا والبحر دهنا والمدعى للنبوة شخصا اخر غير من ظهرت عليه
المعجزة الى غير ذلك من المحالات ومنع كونه فان المراد بخوارق
العادات امور ممكنة فى نفسها ممتنعة فى العادة بمعنى انها لم تجر
العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها ضرورى
والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص
وامثال ذلك لا ينافى الامكان الذاتى وايضا ما ذكرتموه مشترك
الالزام فان ابداع المعجزة ليس بابعد من ابتداء خلق الارض والسماء
وما بينهما وقال السمنية العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لا يشاهد
الا بالتواتر لكن التواتر لا يفيد العلم اذ يجوز الكذب على كل واحد
من اهل التواتر فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل
الا كذب كل واحد واذ حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة
كما اى كحكم ما قبلها بواحد قطعا فان من جوز افادة المائة للعلم
ابى افادة التسعة والتسعين له ولم نحصره فى عدد فلنفرض
طبقة لا تفيده كاثنين ثم تزيد عليها واحدا واحدا فلا تفيده
شئ من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما قبله فى عدم
الافادة قلنا يفيده ضرورة للعلم الضرورى بالبلاد النائية
والاشخاص الماضية ولا سبيل اليه الا التواتر وقال اليهود
نبوته تقتضى نسخ دين من قبله لا نسخ جائز لانه لا بد ان يكون

الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح وحينئذ لو كان فى الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلم فواتها
بنسخه فهو جهل وان كان يعلم فواتها فرأى رعايتها اولا ثم اهملها
بلا سبب ثانيا فهو بدا اى ندم عما كان يفعل والجواب انه لا يلزم
جهل ولا بداء اذ لعله اى النسخ لمصلحة بدت ولم تكن حاصلة
قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء النافع
فى وقت دون وقت فربما كانت المصلحة فى وقت ثبوت الحكم وفى
اخر ارتفاعه وهذا الجواب انما يحتاج اليه ان وجبت رعاية
المصلحة فى الاحكام والا فعندنا لا يجب فلا يلزم اشتمال الحكم
المنسوخ على مصلحة ولان موسى عليه السلام نفاه اى نفى
نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا اذ لو اثبته
تواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التى تتوفر الدواعى على
نقلها واشاعتها لا سيما من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه والا
بان سكت عن النفى والاثبات لم يتكرر دينه بل كان يثبت مرة
واحدة لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم
الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ باتفاق والجواب لعله اثبته و
لكنه لم يتواتر اما لقلة الدواعى منهم الى نقله لما فيه من الحجة
عليهم لا لهم او لقلة النقلة فى بعض الطبقات المعتبرة كثرتها
فى التواتر لان اليهود جرت لهم وقايع ردتهم الى اقل القليل ممن
لا يحصل التواتر بنقله والانبياء معصومون عن الكفر والضلال
والخطأ فى الفتوى والحكم اجماعا وجوز الفضيلية عليهم المعصية
وانها كفر عندهم فلزمهم تجويز الكفر وجوز الرافضة اظهاره
اى اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام
حينئذ القاء النفس فى التهلكة ورد بانه يفضى الى اخفاء الدعوة
بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة

الموافق او عدمه ولكثرة المخالفين وجوز الحشوية صدور الكبائر
عنهم عمدا وجوز قوم صدورها عنهم سهوا وصدور الصغاير
عمدا وجوز اصحابنا صدور الصغاير عنهم سهوا الا الصغاير
الخسة وينبهون عليها فينتهون عنها هذا كله بعد الوحى وقبل
الوحى يمنع الكبائر والاصرار على الصغاير الا نادرا ومنع المعتزلة
ان يصدر عنهم ما ينفر الطباع عن متابعتهم ومنع الرافضة
صدور الذنب عنهم مطلقا صغيرة كان او كبيرة عمدا او سهوا
او خطأ فى التأويل قبل الوحى وبعده لنا على ما هو المختار عندنا
وهو ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا
وعن الصغاير عمدا انهم لو اذنبوا حرم اتباعهم فيه ضرورة
انه يحرم ارتكاب الذنب مع ان اتباعهم فى اقوالهم وافعالهم
واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى
يحببكم الله وردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع
ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل
بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته فى متاع الدنيا كيف تسمع
فى الدين ووجب زجرهم لعموم الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
والزجر ايذا وايذا وهم حرام اجماعا ولقوله تعالى والذين يوذون
ورسوله وضوعف عذابهم اذ الاعلى رتبة عقلا ونقلا اشد
العذاب لمقابلته اعظم النعم بالمعصية ولذلك ضوعف حد
الحر فيلزم ان يكونوا اسوأ حالا من عصاة الامة ولم ينالوا عهده
لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واى عهد
اعظم من النبوة وكانوا من حزب الشيطان لان الله تعالى قسم
المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان والمطيعون حزب الله
تعالى اتفاقا فلو كان المذنبون كذلك بطل التقسيم فيلزم ان يكون
الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان

هم الخاسرون مع ان الزهاد من احاد الامة داخلون فى المفلحين
فيكون واحد من احاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما
لا يشك فى بطلانه ولم يكونوا مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان
وهو لا يغوى المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى
فى حق ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار واما القصص الواردة فى القران او الاحاديث او الاثار الموهمة
لصدور الذنب عنهم فى زمان النبوة فما نقل منها احادا مردود لان
نسبة الخطا الى الرواة اهون من نسبة المعاصى الى الانبياء وما ثبت
منها تواترا حملناه على انه كان قبل الوحى او من قبيل ترك الاولى او هى
صغاير صدرت عنهم سهوا او لها محامل اخر فتاولها وتصرف عن
ظاهرها وانها اى العصمة عند الحكما ملكة تمنع الفجور وهى اى هذه
الملكة انما تحصل بالعلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات وتتاكد
هذه الملكة فيهم بتتابع الوحى اليهم بالاوامر والنواهى والاعتراض
على ما يصدر عنهم من الصغاير بالسهو ومن ترك الاولى وقيل امتناع
الذنب من النبى لخاصية فى نفسه او بدنه ويكذبه ان النبى يتعلق به
المدح والتكليف بترك الذنب ولو كان ممتنعا لما كان كذلك ويكذبه
ايضا قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى فانه يدل على مماثلتهم
لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحى لا غير واما
عندنا فالعصمة ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وعصمة الملائكة لنا فيها
وجهان الاول قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن
نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية اذ فيه
غيبة لمن يجعله الله تعالى خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا عجب
وتزكية للنفس بذكر مناقبها وفيه ايضا ان نسبتهم الافساد والسفك
اليه رجم بالظن اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز نبى ادم ان يطلع

اعداهم على عيوبهم واتباع الظن فى مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم
المعاصى والثانى ان ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا
ملعونا وهو منهم للاستثنا فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس وتناول الامر اياه فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
ولو لم يتناوله الامر لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ
امرتك والجواب عن الاول ان قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية
الى خلقهم لا انكار على الله فى خلقهم والغيبة اظهار مثالب المغتاب
وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه والله سبحانه عالم بجميع الاشيا
ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وكذلك التزكية ولا رجم
بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله اذ يكون فيه حكمة لا نعرفها او بغيره
كقرائتهم ذلك من اللوح وعن الثانى ان ابليس كان من الجن وصح الاستثنا
وتناوله الامر تغليبا وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن خلاف
الظاهر مع ان ذكر كونه من الجن فى معرض التعليل لاستكباره وعصيانه
يا باه وللمثبت لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون
الليل والنهار لا يفترون يخافون ربهم من فوقهم اى فلا يعصونه و
يفعلون ما يؤمرون وفضلهم اى الانبياء على الملائكة العلوية السماوية
قيد به لانه لا نزاع فى انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية اكثر المحققين
وكل الشيعة واكثر اهل الملل لاسجدوا لادم فقد امر بالسجود وامر الادنى
بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود
اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا تقبله العقول و
اذا كان ادم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل
واعترض بان السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم له اذ
يجوز ان يكون سجودهم لله وادم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه
لادم جاز ان يكون عرفهم فى السجود كونه قائما مقام السلام فى عرفنا

فلا يكون غاية فى التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز
اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود
ابتلائهم ليتميز المطيع منهم عن العاصى فلا يدل على تفضيله عليهم
فى شئ من هذه الاحتمالات والجواب ان قوله تعالى ارايتك هذا
الذى كرمت على ينفى الاحتمالات ويدل على انه اسجاد تكرمة
وتفضيل اذلم يتقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر
بالسجود ولعلم ادم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا
الا ما علمتنا فانه يدل على ان ادم علم الاسماء كلها ولم يعلموها مع قل
هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانه يدل على ان العالم
افضل من غيره واذ عبادتهم اى البشر اشق من عبادة الملائكة
لانها مع الشهوة والغضب العائقين عنها فهى افضل لقوله عليه
الصلوة والسلام افضل الاعمال احمزها اى اشقها فيكون صاحبها
اكثر ثوابا وليس للملائكة شهوة ولا غضب ولانه اى البشر ركب
من طبيعة بهيمية وعقل ملكى فهو بين البهيمة التى لها شهوة بلا
عقل وبين الملك الذى له عقل بلا شهوة فبطبيعته له حظ من
البهيمية وبعقله له حظ من الملكية ومن غلب طبيعته عقله فهو شر
من البهايم لقوله تعالى اُولٰئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ فمن اى فذلك
يقتضى بطريق قياس احد الجانبين على الاخر ان من غلب عقله
طبيعته فهو خير من الملائكة والحكماء والمعتزلة وابو عبد الله الحليمى
والقاضى ابو بكر عكسوا فقالوا الملائكة افضل لانهم ارواح مجردة
كمالاتها بالفعل علوية متعلقة بالافلاك والكواكب مبراة عن الشهوة
والغضب قوية على الافعال الشاقة كالزلازل فانها توجد بتحريكاتها
والسحاب يعرض وينزل بتصريفاتها نورانية لطيفة لا حجاب
فيها عن تجلى الانوار القدسية بخلاف النفوس الناطقة فى
الكل ولو لا اقول لكم انى ملك فانه كلام فى معرض التواضع ونفى

التعظيم والترفع والتنزل عن درجة الملكية والجواب لا نسلم
انه فى معرض التواضع بل لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب
تهكما به وتكذيبا له فنزل قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله
ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب
من خزائن الله ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك
فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل قلب باحد جناحيه
مداين قوم لوط فقد دلت الاية على ان الملك اقدر واقوى فاين حديث
الافضلية التى هى اكثرية الثواب ولقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرضهما على الاكل من
الشجرة لما منعا عنه بان المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة
فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف فقبلا منه واقدما عليه والجواب
انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فتمنيا
مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقى والفضيلة المطلوبة ولقوله
تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
وهو صريح فى تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على
هذا ولا من هو فوقى فى القوة ولا يقال ولا من هو دونى والجواب ان
النصارى استعظموا المسيح لما راوه قادرا على احياء الموتى و
لكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالوهية والملائكة
فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب وام
فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالوهية
فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية فى شئ ولقوله تعالى و
من عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب
المكانى بل قرب الشرف والرتبة والجواب المعارضة بقوله تعالى فى حق
البشر فى مقعد صدق عند مليك مقتدر فظهر ان العندية تدل

على الفضيلة دون الافضلية ولان الملائكة معلموا الانبياء ورسل
الله اليهم ولاشك ان المعلم والرسول افضل من المتعلم والمرسل
اليه والجواب عن الاول انهم مبلغون والمعلم هو الله تعالى وعن الثانى
انه لو كان قاعدة كلية لوجب ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله
ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعا ولاطراد
تقديم ذكرهم اى الملائكة على الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل
الاطراد والجواب ان ذلك بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة
مقدمون فى الوجود فجعل الوجود اللفظى مطابقا للوجود الحقيقى
والكرامات للاولياء جائزة وواقعة فجوازها لاستناد الممكنات
الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شئ منها على قدرته ولا يجب
غرض فى افعاله ولاشك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض
وقوعه محال لذاته ووقوعها لقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد
الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخل وقصة
اصف حيث احضر عرش بلقيس من مسافة بعيدة فى طرفة عين و
قصة اصحاب الكهف حيث ابقاهم الله تعالى ثلثمائة سنة وازيد
نياما احيا بلا افة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشئ من هذه الامور
الخارقة الواقعة فى تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه وهو
مقارنة الدعوى والتحدى ومنعها الحليمى والاستاذ ابو اسحق
والمعتزلة غير ابى الحسين لانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة
حينئذ دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز عن
المعجز بالتحدى مع ادعاء النبوة ثم يجوز اعادة المعدوم عندنا وعند
مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا عدم الموجود بقيت
ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفى بالكلية مع امكان
الاعادة اذ لا يمتنع وجوده الثانى لذاته ولا لاجل لوازمه والا لم يوجد
ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشئ او لازمه

لا يختلف

لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته
وهو المطلوب واعترض بان العود اخص من الوجود المطلق لكونه
وجودا حاصلا بعد طريان العدم ولا يلزم من امكان الاعم امكان
الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده
بعد عدمه اما لذاته او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا واجيب بان
الوجود امر واحد فى حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته
بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فلا يرد
ان العود اخص من مطلق الوجود والا بان جاز كون الشئ الواحد
ممكنا فى زمان ممتنعا فى زمان اخر معللا بان الوجود فى الزمان
الثانى اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود فى الزمان الاول
بحسب الاضافة جاز الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الوجوب
الذاتى معللا بان الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير
للوجود فى زمان فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق والمغاير
واجبا وفيه مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشئ الواحد يستحيل
ان يقتضى لذاته عدمه فى زمان ويقتضى وجوده لذاته فى زمان اخر
لان اقتضاء الذات من حيث هى هى لا يتصور انفكاكه عنها بل الاعادة
اهون عليه من الابتداء كما ورد فى الكتاب المجيد وله المثل الاعلى اذ
المعدوم استفاد بالوجود الاول الذى كان قبلا تصف به ملكة
الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى
وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هى بالقياس الى القدرة
الحادثة التى تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة
فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت
بالاهونية ومنعه الحكماء والتناسخية المنكرون للمعاد الجسمانى
وبعض الكرامية وابو الحسين ومحمود الخوارزمى من المعتزلة فان
هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة

المعدوم ويقولون اعادة المعدوم هي جمع اجزائه المتفرقة ضرورة اذ تخلل
العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين
فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل
العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدا بعينه لان كلا منهما موجود
بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود
الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا
سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان اخر
ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة
انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا
التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد بحسب
زمانيه على ان دعوى الضرورة فى حكم خالف جمهور من العقلاء غير
مسموعة ولانه لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله قادر
على ايجاد مثله مستانفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك
المعاد وحينئذ لا يمتاز المعاد عن مثله المستانف معه ويلزم الاثنينية
بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضرورى البطلان ومنع
عدم التمايز حينئذ بين المعاد والمستانف المذكورين بل يتمايزان بالهوية
كالمبتدا معه اى مع المبتدا وذلك لانه وان اتحدا فى الحقيقة يتمايزان
بالهوية ولانه لا يكون معادا بعينه الا اذا اعيد بجميع عوارضه
ومنها الوقت الذى كان فيه مبتدا فيلزم ان يعاد بوقته الاول وكل
ما وقع فى وقته الاول فمبتدا فيكون حينئذ مبتدا من حيث انه معاد
هذا خلف ومنع لزوم اعادة الوقت اذ اللازم فى اعادة الشئ
بعينه اعادة المشخصات ولا شك ان الوقت ليس من المشخصات
وان انكرت ذلك وزعمت ان الوقت من المشخصات وان تغاير
الوقتين يوجب التغاير بحسب الخارج لم يلزمنى جوابك لانى غير
القائل لتبدل الوقت وهذا الكلام الزم به ابن سينا تلميذه فى

هذه المسئلة ثم نقول على تقدير تسليم ان الوقت من العوارض
المشخصة فلا بد من اعادته كيف زعمتم ان الواقع فى وقته الاول
يكون مطلقا مبتدا حتى يلزم كونه مبتدا ومعادا معا والحال ان
المبتدا ما لم يعد وقته وحشر الاجساد اثبته المليون للعلم باجزاء
الاجساد والقدرة على جمعها وتاليفها وخبر الصادق فى مواضع
لا تحصى بعبارات لا تقبل التاويل وتعاد الاجزاء الاصلية التى
لا تتبدل من اول العمر الى اخره لا جميع الاجزاء فلا يرد ما اورده
المنكر لحشر الاجساد وهو انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
الماكول جزأ من الاكل فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او فى
احدهما فلا يكون الاخر معادا بعينه وانما لا يرد عندنا رادة الاجزاء
الاصلية لانها تصير فضلا فى الاكل واستدل على عدم جواز حشر
الجسد بانه لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث لا يتصور فى افعاله
تعالى واما لغرض اما عايد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد وهو
اما الايلام وانه منتف اجماعا من العقلا وببديهة العقل ايضا
وذلك لقبحه وعدم ملايمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما
الالذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانما هى
دفع الالم بالاستقراء وهو لو ترك على حاله ولم يعد لم يكن له الم
فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام اولا
ليدفع ذلك الالم ثانيا فيلتذ بعدمه فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى
له كان يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ بعوده الى عدم المرض وأجيب
بانا نختار انه يحشر لا لغرض اذ لا يجب الغرض عندنا فى افعاله
تعالى وعلى تسليم وجوب الغرض لا يتعين الالذاذ غرضا عند انتفاء
كون الايلام غرضا لجواز ان يكون فيه غرض اخر لا نعلمه ولئن سلمنا
انحصار الغرض فيهما نمنع انه اى الالذاذ دفع الالم غايته ان فى دفع
الالم لذة واما انها ليست الا هو فلا ولم لا يجوز ان تكون امرا اخر

يحصل معه تارة ودونه اخرى او نسلم ان اللذة الدنيوية دفع الالم
ونمنع ذلك فى الاخروية اذ الاخروية مشابهة للدنيوية صورة لا حقيقة
فتكون الدنيوية دفع الالم وحقيقة تلك الاخروية امرا اخر وجوديا
واعلم انه لم يثبت اعدام الاجزاء البدنية ثم اعادتها بل يحتمل تفريقها
ثم تاليفها واما الاستدلال على الاول بقوله تعالى كل شئ هالك
الا وجهه فضعيف لان التفريق اهلاك وقال الحكماء المنكرون
لحشر الاجساد فى امر المعاد الروحانى الذى هو عندهم عين مفارقة
النفس بدنها واتصالها بالعالم العقلى الذى هو عالم المجردات و
سعادتها او شقاوتها هنالك بفضائلها النفسانية ورذائلها
النفس الناطقة لا تفنى والا فهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء
لكان لها قوة قبول العدم وهى بسيطة فللبسيط قوة وفعل وانه
محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا فى محلين متغايرين
وهو ينافى البساطة وهى اى النفس اما جاهلة جهلا مركبا فتتالم
بعد المفارقة به اى بالجهل ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها
بنقصانها نقصانا لا مطمع لها فى زواله وانما لم تتالم قبل المفارقة
لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة فى العلايق البدنية
ولم تكن تعقلاتها صافية عن شوائب الظنون والاوهام الكاذبة
لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال
كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقدها
واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع
نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يبقى فيه التباس او عالمة
لها هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل
المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات فالى اى فتتالم تالما
عظيما وتشتاق مشتهياتها التى الفتها اشتياق العاشق المهجور
الذى لم يبق له رجا الوصول الى ان تزول تلك الهيئات عاقبة الامر

يحسب

بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون
الى البدن ومحبتها له وذلك مما ينسى بطول العهد به فتنقطع
عقوبتها فتلتذ بكمالها كالمؤمن الفاسق على راينا او عالمة برية
من الهيئات الردية فتلتذ بكمالها باقيا سرمدا كالمؤمن المتقى عندنا
واما النفوس الساذجة التى غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام
بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء
اشتياقها اليها كغير المكلفين هذا ما عليه جمهورهم وقيل اى قال
قوم منهم وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس
الكاملة التى اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شئ من الكمالات
الممكنة لها بالقوة فصارت ظاهرة عن جميع العلايق الجسمانية
فتخلص الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التى بقى شئ من
كمالاتها بالقوة فتتردد فى الابدان فالانسانية اى فترددها
فى الابدان الانسانية وتنقلها من بدن الى بدن اخر تبلغ النهاية
فيما هو كمال لها من علومها واخلاقها فتبقى مجردة مطهرة عن التعلق
بالابدان نسخ وانتقالها الى الابدان الحيوانية بان تنتقل الى بدن
حيوان يناسبها فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب
للجبان مسخ وانتقالها الى الاجسام النباتية رسخ وانتقالها الى
الاجسام الجمادية كالمعادن والبسائط ايضا فسخ قالوا وهذه
التنازلات المذكورة هى مراتب العقوبات واليها الاشارة بما
ورد من الدركات الضيقة فى جهنم هذا فى النفوس المتنازلة
واما النفوس المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فانها قد
تتخلص من الابدان كلها لصيرورتها كاملة فى جميع صفاتها كما مر
وقد تتعلق ببعض الاجرام السماويات لبقاء حاجتها الى
الاستكمال والجنة والنار مخلوقتان الان عندنا وعند الجبائى
وابى الحسين البصرى وبشر بن المعتمر لقصة ادم وحواء و

واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا
كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل ولاعدت للمتقين
واعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما وانكره اكثر
المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار
وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء فعباد الصيمري احال وجودهما
الان عقلا اذ لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او العناصر او عالم
اخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل
الخرق والالتيام فلا يخالطها شئ من الكائنات الفاسدات وهما
على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني فلانه
قول بالتناسخ لان النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة في
العناصر بعد فارقت ابدانا فيها واما الثالث فلان الفلك بسيط
وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فينفرض بينهما
خلاء سواء تباينا او تماسا وهو محال وابو هاشم احاله سمعا
لوجهين الاول قوله تعالى في وصف الجنة اكلها اي ماكولها دائم
مع قوله تعالى كل شئ اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت مخلوقة
وجب هلاك اكلها لاندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك فلم
يكن دائما وهو باطل بالاية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة
الان فكذا النار والثاني قوله تعالى في وصف الجنة عرضها
السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض
لامتناع تداخل الاجسام والجواب عن الاول انا نختار الشق
الاول ونقول يجوز الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ماخذه
او نختار الثاني ونمنع لزوم التناسخ لانه انما يلزم لو اعيدت النفوس
في ابدان اخر غير ابدانها او نختار الثالث ونقول يجوز عالم اخر
وقد سبق الكلام عليه على ان هذا الدليل لو تم لانتج استحالتهما
مطلقا لا في الحال فقط وعن الثاني ان معنى اكلها دائم ما منه

بقوله اي بدل لا يعني كلما فني ودوامه بدلا لا ينافي هلاكه وان معنى
عرضها السموات والارض عرضها كعرض السموات والارض
للامتناع اي امتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء
ولا حال الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين
معا او احدهما موجود والاخر معدوم والتصريح اي وللتصريح به
في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فتحمل هذه
على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله ثم اوجبت المعتزلة
البصرية الثواب على الله تعالى اذ هذه التكاليف الشاقة اما لا لغرض
او لغرض عايد الى الله او الينا في الدنيا او في الاخرة لتعذيبنا او لنفعنا
لكنه يتعين ان يكون لنفعنا لانتفاء سائر الاقسام اما الاول فلانه
عبث قبيح يستحيل صدوره عنه تعالى واما الثاني فلانه تعالى منزه
عن الانتفاع والتضرر واما الثالث فلان الاتيان بالتكاليف
مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس
عن شهواتها واما الرابع فلانه قبيح جدا ومنع وجوب الغرض وقد
مر مرارا كثيرة واوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة
اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه لئلا يلزم الخلف في
وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب ان هذا الدليل لا يعطي
الوجوب وانما يفيد الوقوع اذ لا شبهة في عدم الوجوب مع الوقوع
لا يستلزم خلفا ولا كذبا واستدلوا ايضا على وجوب عقاب صاحب
الكبيرة بان مرتكبها اذا علم انه لا يعاقب عليها كان ذلك تقريرا له عليها
واغراء والجواب انه لا تقرير ولا اغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل
للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر ما لا يخفى واحتمال العفو
عن البعض احتمالا لا مرجوحا لا ينافي ذلك قالوا اي المعتزلة والخوارج
وهو مع ذلك مخلد في النار خالدا فيها اي لقوله تعالى ومن يقتل مومنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والجواب ان المراد بالخلود هنا هو المكث

منه شئ جئ ببدله فان دوام
اكل بعينه غير متصور لانه اذا
اكل فقد فني ١٢

الطويل واما قوله تعالى وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم
عنها بغائبين فالمراد بالفجار فيه ما فسره بقوله اى الكاملون فى الفجور
وهم الكفار لقوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة او يبقى على عمومها
لصاحب الكبيرة ولكن يخص عمومها بايات تدل على اختصاص العذاب
بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى وبه
اى باختصاص العذاب موبدا او غير موبد بالكفار قال مقاتل بن سليمان
من المفسرين والمرجئة عملا بظواهر هذه الاية وما شاكلها لكنا نخصصها
بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق وقال
اصحابنا الثواب فضل من الله وعد به فيفى به من غير وجوب اذ الخلف
فى الوعد نقص تعالى الله عنه والعقاب عدل منه تعالى او عدية
والعفو فضل ويخلد الكفار اجماعا من المسلمين وانكره طائفة
خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوة الجسمانية
متناهية فى العدة والشدة والمدة فلا بد من فنائها واذا فنيت
قوة الحيوة وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور
عذاب والجواب ان تناهى القوة الجسمانية ممنوع وقدم فساد
ما يتمسك به فى اثبات ذلك التناهى الثانى دوام الاحراق مع بقاء
الحيوة خروج عن قضية العقل والجواب ان دوام الاحراق لا ينافى
الحيوة اذ لا تشترط فيها البنية والاعتدال للمزاج اذ قد يخلق الله
فيه اى فى الحى قوة لا تخرب معها بنيته بالنار مع كونه متاذيا بها
كالسمندر اى كما خلقها الله تعالى فى السمندر مع عدم التاذى بها
وهو حيوان ماواه النار الثالث النار يجب افناؤها للرطوبة
بالتجربة قليلا قليلا فينتهى الحال بالاخرة الى عدمها لكونها متناهية
وحينئذ تنفتت الاجزاء التى كانت متماسكة بتلك الرطوبة ولا
تبقى الحيوة فلا يدوم العقاب والجواب ان فناء الرطوبة بالنار
غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بقدرته فقد لا

يفنيها

لا يفنيها او يفنيها ولكن يبدل مكانها رطوبة اخرى فلا تنفت
الاجزاء بل تدوم الحيوة وكذا يخلد فيها الكافر المبالغ فى اجتهاده
اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق خلافا للجاحظ ولعبد
الله بن الحسن العنبرى حيث قالا انه معذور وعذابه منقطع
وكيف يكلف بما ليس فى وسعه ويعذب بما لم يقع فيه تقصير
من قبله والجواب ان هذا القول مخالف للكتاب والسنة والاجماع
بل لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار عهد الرسول
الذين قتلوا وحكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين
بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقى على الشك
بعد فراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم
للاسلام ولا يخلد غيره اى غير الكافر فلا يخلد مرتكب الكبيرة
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة
قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان تكون رؤيته للخير قبل دخول النار
ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه منها وفيه
المطلوب وقال عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة
واستدل المعتزلة والخوارج على ان مرتكب الكبيرة مخلد فى
النار بانه يستحق العقاب والعقاب مضرة خالصة لا يشوبها
ما يخالفها دائمة لا تنقطع ابدا والثواب منفعة خالصة عن
الشوائب دائمة والجمع بينهما محال كالجمع بين استحقاقيهما واذا
ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق
الثواب فيكون مخلدا والجواب ان استحقاقه اى الفاسق
للعقاب ومنافاته اى العقاب للثواب ممنوعان فبطل اى فاذا
بطل منافاة العقاب للثواب بطل الاحباط اى احباط الطاعات
بالمعاصى مطلقا كجمهور اى كما هو مذهب جمهور المعتزلة
والخوارج ايضا فانهم قالوا بكبيرة واحدة يحبط جميع الطاعات

حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده اصلا وبطل ايضا احباط الطاعات او المعاصي السابقة بقدره اى بقدر المتاخر منها كابى اى كما هو مذهب ابى على الجبائى فانه قال الطارى من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره وبطل ايضا الاحباط بالموازنة كابنه اى كما هو مذهب ابن الجبائى وهو ابو هاشم فانه قال يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الاخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوى مقدار المرجوح ويبقى الزائد فصار حاصل مذهبه انه ابطل كل واحد من الاستحقاقين المتساويين الاخر وهو باطل والا اى وان لم يكن باطلا فان ابطل كل منهما الاخر معا وجدا مع العدم لان وجود كل منهما يقارن عدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لم يبطل كل منهما الاخر معا بل تقدم احدهما فابطل الاخر ثم كر الاخر عليه فغلبه عاد المغلوب غالبا وانه باطل واتفقوا اى الجبائيان واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اى لا تتساوى الطاعات والزلات والا انتفيا اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافى بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالاخر لتساويهما فرضا واذا انتفيا معا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال فالجبائى قال انه محال عقلا لانه ابطال كل منهما للاخر اما معا او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت وقال ابنه ابو هاشم ليس بمحال عقلا لان العقل لا يدل على امتناع التساوى اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصى اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل فى تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين يؤثر فى الاستحقاق الناشى من الاخر حتى لا يبقى من احد الاستحقاقين بقية فليس الكاسر والمنكسر واحد

وانما هو محال سمعا للاجماع على ان كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود فى احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوى فى الموجب والجواب انه قد يثاب وجهته وخصوص العصب وهو تعالى عفو بالاجماع وعفوه ليس فى حق الكافر بل فى حق المؤمنين فللكبائر قبل التوبة خلافا للمعتزلة اذ غيرهم اى غير اهل الكبائر قبل التوبة وهو صاحب الصغاير مطلقا وصاحب الكباير بعد التوبة لا يجب عقابه كصاحب الصغاير قبل التوبة او يمتنع عقابه عندهم كصاحب الصغاير والكباير بعد التوبة لان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب على الله تعالى عندهم ولقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى ولقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه ولقوله تعالى ويعفو عن كثير ولقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب فيهما ما قدمناه انفا والشفاعة منه عليه الصلوة والسلام لهم اى لاهل الكباير من الامة فى اسقاط العقاب عنهم للحديث شفاعتى لاهل الكباير من امتى ولا ستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى ولذنبهم لدلالة ذكر الذنب وطلب المغفرة لذنب المؤمن من شفاعة له فى اسقاط عقابه عنه قالوا اى المعتزلة الشفاعة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب للا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة وهو عام فى شفاعة النبى وغيره والجواب انه لا عموم له اعيانا لان الضمير لقوم معينين وهم اليهود ولا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له ازمانا ايضا لانه لوقت مخصوص

هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت
والتوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع ندم لحديث الندم توبة على
معصية خرج الندم على المباح والطاعة فانه لا يسمى توبة من حيث
هي معصية خرج الندم على شرب الخمر من حيث انه موجب للصداع
وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض فانه ليس بتوبة شرعا
مع عزم ان لا يعود اليها تصريح بلازم فان الندم على المعصية
من حيث هي معصية يستلزم ذلك اذا قدر عليها يشتمل توبة
المجبوب عن الزنا فان عزمه على ترك الزنا على تقدير قدرته عليه
متصور ومنعها اي التوبة ابو هاشم في الزاني المجبوب اي الذي
زنا ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة
لانه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له
على الفعل فيه ونقض دليل ابي هاشم بمرض مخيف فان التوبة فيه
مقبولة اجماعا مع انها ليست باختياره بل بالجاء الخوف اليه ولا
يجب في صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة ولا ان لا يعاود
ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كان ولا ان يستديم الندم
على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات خلافا للمعتزلة اما الخروج
عن المظلمة برد المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب و
استرضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل
في الندم على ذنب اخر واما ان لا يعاود اصلا الى ما تاب عنه فلان
التوبة مامور بها فتكون عبادة وليس من شرط العبادة المكلف بها
في وقت عدم المعصية في وقت اخر بل غايته اذا ارتكب ذلك الذنب
مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامته للندم في جميع
الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك
الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام ما هو
حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في

التكليف

التكليف بالاستدامة من الحرج المنفي عن الدين وللمعتزلة في التوبة
الموقتة مثل ان لا يذنب سنة والتوبة المفصلة نحو ان يتوب
عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه
ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا ولا يجب عمومه لهما فذهب
بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم في وقت ولم يندم على ذنب
اخر او في وقت اخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه فلم يكن توبة وذهب
اخرون منهم الى انه لا يجب العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي بالمأمور
ببعضها دون وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتي به
صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان
بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا والاشاعرة وافقوا هو
لاء في صحة التوبتين الموقتة والمفصلة واوجبوا اي المعتزلة
على الله تعالى قبولها اي التوبة بناء على اصلهم الفاسد من ان التوبة
حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها والظاهر انها طاعة
واجبة للامر بها قال تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون و
الامر ظاهر في الوجوب وعذاب القبر للكافر والفاسق حق لقوله
تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
ال فرعون اشد العذاب عطف عذاب يوم القيمة على عرضهم على النار
صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانشار من
القبور كما يدل عليه نظم الاية بصريحه فهو عذاب القبر لان الاية
وردت في حق الموتى ولقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين فهي الاماتة قبل القبر ثم الاحياء فيه ثم الاماتة فيه بعد
سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر واما قوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى فلا هل اي فهو وصف لاهل الجنة
وضمير فيها للجنة كما اشار اليه بقوله اي فيها اي لا يذوق اهل
الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا

بالموت فلا دلالة فى الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة و
قبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم
فى الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة
الاولى لذاقوا فى الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور
موتهم فيها وكذا سائر السمعيات مما اخبر به الصادق وهو ممكن
كالصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض وشهادة
الاعضاء والايمان لغة هو التصديق مطلقا قال تعالى حكاية
عن اخوة يوسف وما انت بموءمن لنا اى مصدق لنا فيما حدثناك
به وشرعا تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وليس العمل الصالح نفس
الايمان ولا جزءه لاقترانه اى الايمان بالعمل الصالح نحو ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات فان الشئ لا يعطف على نفسه ولا الجزء
على كله وضده اى ولاقتران الايمان بضد العمل الصالح نحو وان
طائفتان من الموءمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
ومن المعلوم ان الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه
ولنحو كتب فى قلوبهم الايمان فانها تدل على ان القلب محل الايمان فهو
التصديق وقال الكرامية هو الكلمتان اى كلمتا الشهادة لانه تواتر
عن الرسول والصحابة والتابعين القناعة بهما وانهم كانوا لا
يستفسرون من اتى بهما عن تصديقه القلبى وعمله ويلزمهم كفر من
صدق بقلبه وهم بالتكلم بهما ثم منعه عنهما مانع من خرس ونحوه
وهو خلاف الاجماع وقال المعتزلة وبعض الخوارج هو الاعمال اى
اعمال الجوارح وقال اكثر السلف هو مجموع الثلثة فهو عندهم تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان لقوله عليه الصلوة والسلام
الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق والجواب ان المراد شعبه اى شعب الايمان

قطعا

قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس بداخلا
فى اصل الايمان حتى يكون فاقده غير موءمن بالاجماع فلا بد فى
الحديث من تقدير مضاف وهل يزيد الايمان وينقص قيل
اى قال الرازى وكثير من المتكلمين الخلاف فى قبوله الزيادة
والنقصان فرع ذلك اى فرع تفسيره فان قلنا هو التصديق لم
يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته
لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض واحتمال النقيض ولو
بابعد وجه ينافى اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لان
متعلقه جميع ما علم بالضرورة مجئ الرسول به والجميع من حيث
هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو
الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق
نعم اى الايمان يقبل الزيادة والنقصان ولو كان بمعنى التصديق
لتفاوته اى التصديق قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت
لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك
الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال
النقيض ولتفاوته تفصيلا يعنى ان افراد ما جاء به الرسول
متعددة وداخلة فى التصديق الاجمالى فاذا علم واحد بخصوصه
وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل
وجزأ من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل
الزيادة فكذا الايمان وعليه النصوص القرآنية واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا والكفر خلافه فهو عدم تصديق الرسول
فى بعض ما علم مجيئه به ضرورة وقال الخوارج بناء على ان الايمان
هو الطاعات الكفر كل معصية وقال المعتزلة بنا على ذلك ايضا
الكفر ما دل على الجهل بالله ورسوله والا يدل على ذلك فينقسم
الى ما يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اى الكفر والايمان

على معنى انه لا التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عن المعاصي المخرجة
الى تلك المنزلة بالكبائر كالزنا والقتل العمد العدوان وشرب الخمر
ونظائرها واول من احدث هذا القول بهذا الاخراج واصل ابن
عطا وعمرو بن عبيد وينقسم الى غيره ككشف العورة ويسمى
بالصغاير ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان
ثم الامامة قيل رياسة عامة فى امور الدين والدنيا لشخص واحد
من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضى والرئيس وغيرهما
والقيد الاخير احترز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه
فان الكل ليس شخصا واحدا ويرد على هذا التعريف النبوة فهى
اى الامامة خلافة الرسول عليه الصلوة والسلام فى اقامة الدين
بحيث يجب اتباعه على كافة الامم وبهذا القيد الاخير يخرج من
ينصبه الامام فى ناحية كالقاضى ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه
على الامم بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا ويجب
النصب للامام علينا سمعا عندنا لانه دفع ضرر مظنون فيجب
اجماعا بيانه انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع
فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات
واظهار شعائر الشرع فى الاعياد والجماعات انما هو مصالح عائدة
الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من
قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء
وتشتت الاراء وما بينهم من الشحنا قلما ينقاد بعضهم لبعض
فيفضى ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا
وتشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب اخر
بحيث لو تمادى الامر تعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ
ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدى الى رفع الدين وهلاك
جميع المسلمين ففى نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها

واعترض

واعترض بان فى نصبه ايضا اضرارا من ثلثة اوجه الاول تولية
الانسان على من هو مثله يتحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى
اليه اضرار به لا محالة الثانى ان بعضهم قد يستنكف عنه كما جرت
العادة فيفضى الى الفتنة الثالث انه لا يجب عصمته كما سيأتى
فيتصور منه الكفر والفسق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه
وان عزل ادى الى الفتنة والجواب ان ضرره اقل ومرجوح بالنسبة
الى الضرر اللازم من ترك نصبه وقال المعتزلة والزيدية يجب
علينا نصب الامام عقلا لانه اى دفع المضرة مقطوع الاصل
يعنى ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك
المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة
المندرجة تحت اصل قطعى الحكم يجب اندراجها فى ذلك الحكم قطعا
مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا
الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه والجواب
انا نمنع الكبرى القائلة ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل لان
الوجوب واخواته لا تستفاد الا من الشرع عندنا وقال الامامية
والاسماعيلية يجب نصب الامام على الله لانه لطف لكون العبد
معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى
والجواب انا لا نسلم وجوب اللطف عليه تعالى وان سلم فبظاهر اى
فاللطف الذى ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه
ويخشى عقابه يدعوا الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصى بالاقامة
الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه
على الله تعالى كما فى هذا الزمان فالذى توجبونه وهو الامام المعصوم
المختفى ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس
الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذى هو لطف لا توجبونه
عليه والا لزم كونه تعالى فى زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال

ولم يوجبه اى نصب الامام الخوارج لا علينا ولا على الله تعالى
بل جوزوه لانه اى نصب الامام يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة
فيدعى قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الاخر فيقع التشاجر
والتناحر والتجربة شاهدة بذلك ومنهم من فصل بين حال الامن
والفتنة على مذهبين فقيل انما يجب نصبه فى حال العدل والامن
اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام واما نصبه فى حال الفتنة
فانه يزيدها اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب وقيل
بالعكس لانه لا حاجة اليه حال الامن والانصاف بين الناس فلا
يجب عند الخوف وظهور الفتن ويندفع ما قالوا من ان نصبه يثير
الفتنة بتقديم الاعلم فان تساويا فالاورع فان تساويا فالاسن
وانما لم يجب عن القولين المفصلين لان جواب كل منهما يعلم من دليل
الاخر واهلها اى الامامة مجتهد فى الاصول والفروع ليقوم
بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه فى العقايد الدينية
مستقلا بالفتوى فى النوازل واحكام الوقايع نصا واستنباطا
لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقايد وفصل الحكومات ورفع
المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو رأى وبصارة بتدبير
الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامر الملك
شجاع قوى القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة
الاسلام بالثبات فى المعارك وقيل لا يشترط فى الامامة هذه
الصفات الثلث لانها لم توجد الان مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما
ان يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها
او يجب نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق او لا يجب هذا ولا ذاك
وحينئذ يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التى يمكن دفعها بنصب
فاقدها فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم الامام له شروط
اخرى وهى انه عدل فى الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف

الاموال

الاموال فى اغراض نفسه فتضيع الحقوق عاقل ليصلح للتصرفات
الشرعية والملكية بالغ لقصور عقل الصبى ذكر اذ النساء
ناقصات عقل ودين حر لئلا تشغله خدمة السيد عن وظايف
الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد و
يستنكفون عن طاعتها فهذه الصفات الخمس شروط معتبرة
فى الامامة اجماعا خمس اخرى فى اشتراطها خلاف كما سترى
قرشى للحديث وهو قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش
ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضى الله
تعالى عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا فى
الامامة بمحضر من الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا
قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية ومنعه اى هذا الشرط
الخوارج وبعض المعتزلة لقوله عليه الصلوة والسلام السمع
والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون
قرشيا قلنا يجب حمله على من جعله الامير على سرية او ناحية
دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع ولا تشترط الهاشمية خلافا
للشيعة ولا العلم بجميع مسائل الدين خلافا للامامية ولا المعجزات
خلافا للغلاة حيث قالوا يشترط ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم
صدقه فى دعوى الامامة والعصمة وانما لا تشترط واحد من
هذه الاوصاف الثلثة لخلافة ابى بكر رضى الله تعالى عنه ولا يجب
ما ذكر اتفاقا بل كونه هاشميا ممتنع ولا العصمة لذلك اى لخلافة
ابى بكر ولم يكن معصوما اتفاقا وشرطها الامامية والاسمعيلية
اذ الحاجة الى الامام اما للتعليم اى لتعليم الناس المعارف الالهية
كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليمه
اليقين اذ يجوز حينئذ خطاه فيما علم او لجواز الخطا على غيره
فى الاحكام كما ذهبت اليه الامامية فلو جاز الخطا عليه ايضا

لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى اخر و يتسلسل ومنع كون الحاجة
اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون و للاينال عهدى
الظالمين فى جواب ابرهيم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم
ظالم فلا يناله عهد الامامة واجيب بانها توجب العدالة لا العصمة
وانها اى الامامة تثبت بالنص ولو من الامام السابق بالاجماع و
تثبت ايضا بالبيعة اى بيعة اهل الحل والعقد ومنعها الشيعة اى
اكثرهم وقالوا لا طريق الى ثبوت الامامة الا النص لان اهل البيعة
لا يملكون التصرف بانفسهم فى امور المسلمين ومن كان كذلك
كيف يملك شخصا يتصرف فيهم والجواب ان يقال هى اى بيعتهم
علامة لنيابة اهل البيعة عن الله ورسوله نصباها دليلا على
حكمهما بالنيابة كعلامات سائر الاحكام وتلخيصه ان البيعة
ليست عندنا مثبتة للامامة بل هى علامة مظهرة لها كا
لاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية فلا يرد ما ذكرتم
من انهم لا تصرف لهم فى الغير كالشاهد والحاكم فانهما لا تصرف
لهما فى المدعى عليه ومع ذلك يجعلان المدعى مستحقا لذلك وما ذاك
الا لان الحكم والشهادة علامتان على حكم الشارع بذلك الاستحقاق
واعترض بان القضا وكذا الحسبة امر جزئى ولا ينعقد بالبيعة
فكيف تنعقد بها الامامة العظمى العامة لكافة المسلمين واجيب
بانا نمنع عدم انعقاد القضا بها فان فيه خلاف سيما عند عدم الامام
فانه لا بد من القول بانعقاده بها تحصيلا للمصالح المنوطة به
ودرأ للمفاسد المتوقعة دونه مع الاستعلاء واذا قدم الافضل
فسه وقال الجارودية من الزيدية بخروج كل فاطمى عالم بامور الدين
شجاع بالسيف داعيا الى الحق فيتعدد الامام فى صقع واحد متضايق
الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم
والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر خلافا

للشيعة

للشيعة حيث زعموا انه على لعدم النص الجلى عليه والا تواتر
ولم ستره عادة اذ هو مما تتوفر الدواعى على نقله ومنع به على غيره
عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار باحاد وهو قوله عليه الصلوة
والسلام الائمة من قريش فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف
يتصور ان يوجد نص جلى متواتر فى على وهو بين قوم لا يعصون
خبر الواحد فى ترك الامامة وشانهم فى الصلابة فى الدين ما
يشهد لهم بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن
وقتلهم الاولاد والاباء والاقارب فى نصرة الدين ثم لا يحتج
عليهم به بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع فى امر الامامة
ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها ولو زعم زاعم
ان عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان مباهتا منكرا للضرورة
فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشانه والاجماع على غيره اى غير
وهو ابو بكر اتفاقا واستدل للشيعة على وجود نص جلى فى حق على
وان لم يعلم بعينه بوجهين الاول ان عادة الرسول عليه الصلوة
والسلام تقضى باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم فى حال
حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل
بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى لا رئيس لهم فكيف يجوز
ان يخلى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التى لا رجوع بعدها
بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه فى مصالحهم وايضا شفقته
على الامة معلومة حتى علمهم فى امر خسيس كقضاء الحاجة دقائق
ادابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا ومن
البين ان لا نص فى حق ابى بكر والعباس فتعين ان يكون فى حق
على والجواب ان قضاء عادة الرسول عليه الصلوة والسلام
بالنص فيه اى فى حق الامام كعلى اى كاستخلافه على المدينة
لم توجه منها والشفقة حتى علمهم اداب الاستنجاء ممنوع بل الا علم

ان الصحابة يقومون بذلك التعين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم
الحاجة اليه كما انه لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها
الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع وللاجماع
على حقية امامة احد الثلثة ابى بكر وعلى والعباس ولم ينازعاه
اى لم ينازع على والعباس ابابكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع معاوية
اى كما نازع على معاوية وينفيه اى ينفى عدم منازعة على لابى بكر
مع كون ابى بكر غير محق العصمة التى تشترطونها لصحة الامامة
والعادة فانها تقضى بالمنازعة فى مثل ذلك واما الظواهر الدالة على
امامة تفصيلا كانما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اذ المراد بالولى هنا المتصرف
والمتصرف فى الامة هو الامام وقد اجمع المفسرون على ان المراد
بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون على فانه كان فى الصلوة
راكعا فساله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الاية واية المباهلة
وهى قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
وانفسنا وانفسكم فان قوله انفسنا لم يرد به نفس النبى لان
الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به على دلت عليه الاخبار الصحيحة
انه عليه الصلوة والسلام دعى عليا الى ذلك المقام وليس نفس على
على نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة فى الفضل والكمال ترك العمل به
فى فضيلة النبوة فقط وبقى فيما عداها وخبر الغدير وهو انه عليه
الصلوة والسلام احضر القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير
خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد
عليها وقال الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه
فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره
واخذل من خذله وخبر الطير وهو قوله عليه الصلوة والسلام
حين اهدى اليه طائر مشوى اللهم ائتنى باحب خلقك اليك

يأكل معى هذا الطير فاتى على واكل معه الطائر فهى معارضة
بنحو قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلكم وليمكنن
لهم دينهم الذى ارتضى لهم فان الخطاب للصحابة واقل الجمع
ثلثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد فى جماعة منهم خلافة يتمكن
بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة
فهى التى وعد الله بها وبقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدى
ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وبقوله عليه الصلوة و
السلام اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر واقل مراتب الامر
الجواز وبه اى وبهذا النص ثبتت امامة ابى بكر وبالاجماع
ايضا والامامة لعمر بنص ابى بكر ولعثمن وعلى بالبيعة والافضل
اى الاكثر ثوابا عند الله على الترتيب وعند الشيعة على ومحاربوه
كفرة لقوله عليه الصلوة والسلام حربك يا على حربى وفى مخالفيه
خلاف وماخذ عدم الكفران الطاعة واجبة وترك الواجب فسق
والمسئلة اى مسئلة التفضيل ظنية وذلك لان النصوص
متعارضة ولهم اى للشيعة فى سوق الامامة فى اولاده اى اولاد
على تشعب فقال الجناحية منهم الارواح تتناسخ وكان روح
الله فى آدم ثم فى شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى على واولاده
الثلثة الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية ثم الى عبد الله بن معاوية
ابن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين وهو حى بجبل اصبهان وقال
المنصورية منهم الامامة صارت لمحمد بن على بن الحسين وعرج الى
السماء الى غير ذلك من خرافاتهم وقيل اى قال الامامية لا تجوز
امامة المفضول لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعى حضور درس
بعض احاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل
وقيل اى قال الاكثرون يجوز اذ لعله اى المفضول اصلح للامامة

سن الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه
ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو
بالزعامة اعرف وبشرايطها اقوم وقيل لا يجوز امامة المفضول
مالم تثر امامة الفاضل الفتنة ويجب تعظيم الكل اى كل الصحابة
والكف عنهم لان الله اثنى عليهم ورضى عنهم والرسول احبهم دل
عليه الكتاب كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
وقوله يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه يسعى نورهم
بين ايديهم وقوله والذين معه اشدا على الكفار رحماء بينهم تراهم
ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضى الله
عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الايات
الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله تعالى والحديث كقوله عليه
الصلوة والسلام خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم وقوله لا تسبوا
اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
وقوله اصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن
ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى فقد
اذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة
فى الكتب الصحاح ومأثرهم كبذلهم الاموال ووقعت بينهم كالجمل
وصفين محامل مذكورة فى المطولات وانكرها اى الفتن الهشامية
من المعتزلة مكابرة ومنهم من سكت عنها فان اراد الساكت انه ام
لا يعنيه كما قال الشافعى وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها
ايدينا فلنطهر عنها السنتنا فلا باس به والعمرية خطاوا الفريقين
وفسقوهما والواصلية خطاوا احدهما لا بعينه وفسقوه فشهادة
الفريقين غير مقبولة على كلا المذهبين وقال الجمهور المخطؤن هم
قتلة عثمان ومحاربوا على لا مامتهما الا ان بعضهم كالقاضى ابى بكر
ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ حد التفسيق ومنهم من ذهب

الى

١٦٨

الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا والامر بالمعروف الواجب
والنهى عن المنكر الحرام من فروض الكفايات وهو من الفروع عندنا
وانما يجب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر اذا ظن القبول وظن
انه لا يثير الفتنة واذا كان بلا تجسس وتفتيش على عورات الناس
لقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع
الفاحشة واسوة بالرسول عليه الصلوة والسلام فان من سيرته
انه كان لا يتجسس على المنكرات بل يسترها وينكر اظهارها
جعلنا الله ممن اتبع الهدى واهتدى به فهدى انه ولى الهداية
وكان الفراغ يوم الاثنين العشرين من رمضان المعظم
سنة اثنين وخمسين ومائة والف تمت

حرره الفقير الى ربه القدير سليمان
غفر الله له ولوالديه واحسن اليه
الحمد لله على اتمام هذه النسخة المقبولة
المرغوبة بين علماء المتبحرين
الواقفين على اسرارها
ولطايفها ونكاتها
اجمعين